ARCHIVES

D'HISTOIRE DOCTRINALE ET LITTÉRAIRE DU MOYEN AGE

DIRIGÉES PAR

Ét. GILSON
de l'Académie française

G. THÉRY, O. P.
Docteur en Théologie

ET

A. COMBES
Maître de Recherches au Centre National de la Recherche Scientifique

ANNÉE 1949

ÉTUDES LITTÉRAIRES ET DOCTRINALES

In memoriam : Mgr Martin GRABMANN (Étienne GILSON)..... 5-8
Étienne GILSON. Simplicité divine et attributs divins selon Duns Scot..... 9-43
Alexandre KOYRÉ. Le vide et l'espace infini au XIV^e siècle..... 45-91
Georges VAJDA. La Philosophie et la Théologie de Joseph Ibn Çaddiq..... 93-181
René ROQUES. La notion de Hiérarchie selon le Pseudo-Denys.. 183-222
Marie-Thérèse d'ALVERNY. Un témoin muet des luttes doctrinales du XIII^e siècle..... 223-248
Dom Jean LECLERCQ O. S. B. L'idée de la Royauté du Christ pendant le Grand Schisme et la crise conciliaire..... 249-265
Georges VAJDA. Averroès a-t-il cité le Talmud ?..... 267-270

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, PLACE DE LA SORBONNE (V^e)
1949

LIBRAIRIE J. VRIN, 6, PLACE DE LA SORBONNE, PARIS (Ve)

ÉTUDES DE PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE

Directeur : ÉTIENNE GILSON

de l'Académie Française

1 Etienne Gilson. *Le Thomisme.* Introduction au système de saint Thomas d'Aquin. 5e édition revue et augmentée, 25e mille. Un volume in-8° ..... 750 fr.

2. Raoul Carton. *L'expérience physique chez Roger Bacon.* 1 vol. in-8° ..... 240 fr.

3. Raoul Carton. *L'expérience mystique chez Roger Bacon.* 1 vol. in-8° ..... 360 fr.

4. Etienne Gilson. *La philosophie de saint Bonaventure.* 1 vol. in-8°..... 750 fr.

5. Raoul Carton. *La synthèse doctrinale de Roger Bacon.* 1 vol. in-8° ..... 240 fr.

6. Henri Gouhier. *La pensée religieuse de Descartes.* 1 vol. in-8°..... 450 fr.

7. Daniel Bertrand-Barraud. *Les idées philosophiques de Bernardin Ochin de Sienne.* In-8° ..... Épuisé

8. Emile Bréhier. *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie,* In-8° ..... réimpression

9. J.-M. Bissen, O. F. M. *L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure.* 1 vol. in-8°. 450 fr.

10. J.-Fr. Bonnefoy, O. F. M. *Le Saint-Esprit et ses dons selon saint Bonaventure.* 1 vol. in-8°. ..... 390 fr.

11. Etienne Gilson. *Introduction à l'Etude de saint Augustin.* 1 vol. in-8°..... 750 fr.

12. Car. Ottaviano. *L'Ars compendiosa de Raymond Lulle,* texte inédit précédé d'une étude sur les œuvres de Lulle (tiré à petit nombre). 1 vol. in-8°..... Épuisé

13. Etienne Gilson. *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien.* — Deuxième partie des « Etudes de Philosophie médiévale » revue et considérablement augmentée. 1930, in-8°..... Épuisé

14. Aimé Forest. *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin* 1 vol. in-8°. ..... Épuisé

15. M.-D. Davy. *Les sermons universitaires parisiens de 1230-1231.* Contribution à l'histoire de la prédication médiévale in-8°..... 450 fr.

16. P.-G. Théry, O. P. *Etudes dionysiennes.* Tome I : *Hilduin, traducteur de Denis.* In-8°. ..... 240 fr.

17. P. Glorieux. *Répertoire des Maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle.* Tome I : *Dominicains, Séculiers.* 1 vol. in-8°..... 750 fr.

18. P. Glorieux. Tome II : *Franciscains, Cisterciens, etc.* 1 vol. in-8°..... 750 fr.

19. G. Théry, O. P. *Etudes dionysiennes* II *Hilduin, traducteur de Denys.* Édition de sa traduction. 1 vol. in-8°..... 360 fr.

20. Etienne Gilson. *La Théologie mystique de saint Bernard.* 1 vol. in-8° ..... 390 fr.

21. Paul Vignaux. *Luther commentateur des sentences* (Livre I, Distinction XVII), 1 vol. in-8°. ..... 210 fr.

22 Dom André Wilmart, O. S. B. *Le recueil des pensées du B. Guigue.* 1 vol. in-8. 360 fr.

23. L. Baudry. *Le Tractatus De principiis theologiae attribué à G. d'Occam.* 1 vol. in-8. 360 fr.

24. L. Baudry. *Breviloquium de Potestate Papae attribué à G. d'Occam.* 1 vol. in-8°. 360 fr.

25. J. Paulus. *Henri de Gand.* Essai sur les tendances de sa métaphysique. 1 vol. in-8°. 540 fr.

26. A. Boehm. *Le « Vinculum Substantiale » chez Leibniz, ses origines historiques.* 1 vol. in-8° ..... Épuisé

27. J. Rohmer. *La finalité morale chez les théologiens de saint Augustin à Duns Scot.* 1 vol. in-8° ..... 450 fr.

28. Et. Gilson. *Dante et la philosophie.* 1 vol. in-8° br..... 450 fr.

29 (1). G. de Saint-Thierry. *Un traité de la vie solitaire. Epistola ad Fratres de Monte Dei.* Edition critique du texte latin par M.-M. Davy, 1 vol. in-8°..... 300 fr.

29 (2). G. de Saint-Thierry. *Un traité de la vie solitaire. Lettre aux frères du Mont-Dieu.* Traduction française précédée d'une introduction et de notes doctrinales par M.-M. Davy, 1 vol. in-8° br. ..... 360 fr.

30. A. Combes. *Jean Gerson commentateur dionysien. Pour l'histoire des courants doctrinaux à l'Université de Paris à la fin du XIVe siècle.* 1 vol. in-8°..... Épuisé

31. J. Festugière. *La philosophie de l'amour de Marsile Ficin et son influence sur la littérature française au XVIe siècle.* 1 vol in-8°..... 240 fr.

32. A. Combes. *Jean de Montreuil et le chancelier Gerson. Contribution à l'histoire des rapports de l'humanisme et de la théologie en France au début du XVe siècle.* 1 vol. in-8°. ..... 750 fr.

33. Et. Gilson. *L'esprit de la philosophie médiévale* (Gifford lectures). Université d'Aberdeen. Deuxième édition revue. 1 vol. in-8..... 750 fr.

34. A. Combes. *Un inédit de saint Anselme ? Le traité De Unitate divinae essentiae et pluralitatae creaturarum,* d'après Jean de Ripa (avec un fac-similé hors-texte) 1 vol. in-8 ..... 450 fr.

35 G. Vajda. *Introduction à la pensée juive du moyen âge.* 1 vol. in-8°..... 450 fr.

36. F. Sagnard. *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée.* 1 vol. in-8o ..... 1.200 fr.

37. L. Gardet et M.-M. Anawati. *Introduction à la Théologie Musulmane.* Essai de Théologie comparée, 1 vol. in-8°..... 1.500 fr.

38. L. Baudry. *La querelle des futurs contingents* (Louvain 1465-1475). Textes inédits. 1.800 fr.

39. L. Baudry. *Guillaume d'Occam. Sa vie, ses œuvres, ses idées sociales et politiques.* Tome I. L'homme et les œuvres, 1 vol. in-8 ..... 1.000 fr.

40. A. Pézard. *Dante sous la pluie de feu* ..... Sous presse

ARCHIVES

d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age

ARCHIVES

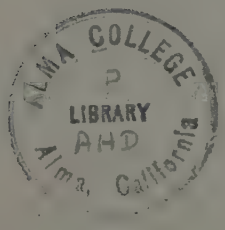
D'HISTOIRE DOCTRINALE ET LITTÉRAIRE

DU

MOYEN AGE

VINGT-QUATRIÈME ANNÉE

1949



PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, Place de la Sorbonne (Ve)
1949

35795

In tiefer Trauer geben wir zur Kenntnis, daß

der Hochwürdigste Herr,
Apostolischer Protonotar ad instar participantium
Dr. phil. und Dr. theol.

MARTIN GRABMANN

Hausprälat Seiner Päpstl. Heiligkeit, B. G. R., o. ö. Professor der Dogmatik an der Universität München, Geheimer Regierungsrat, o. Mitglied der Bayer. Akademie der Wissenschaften, korrespondierendes Mitglied der Preuß. Akademie der Wissenschaften in Berlin, korrespond. Mitglied der Österreichischen Akademie der Wissenschaften in Wien, auswärt. Mitglied der Ungar. Akademie der Wissenschaften, korrespondierendes Mitglied der Pontificia Accademia di San Tommaso und der Pontificia Accademia della religione cattolica in Rom, korrespondierendes Mitglied der Mediaeval Academy of America, korrespondierendes Mitglied der American Catholic Philosophical Association, korrespondierendes Mitglied der Société philosphique in Löwen, Ehrenmitglied der Société Thomiste international, Mitglied der Gesellschaft für Fränkische Geschichte, Ehrenmitglied des Historischen Vereins Eichstätt, Ehrendoktor der Philosophie der Universität Löwen, Ehrendoktor der Theologie der Universität Innsbruck, Ehrendoktor der Philosophie der katholischen Universität Mailand, Ehrendoktor der Theologie der Universität Budapest, Mitglied der gesamtdeutschen historischen Kommission in München und der Zentraldirektion der Monumenta Germaniae historica, Mitglied des 3. Ordens des hl. Dominikus,

geboren am 5. Januar 1875 in Winterzhofen, Oberpfalz, Bayern, zum Priester geweiht am 20. März 1898 in Eichstätt, Professor an der Bischöfl. phil.-theol. Hochschule Eichstätt am 16. September 1906, o. ö. Universitätsprofessor in Wien am 1. April 1913, o. ö. Professor der Dogmatik an der Universität München am 1. Oktober 1918,

am 9. Januar 1949 in Eichstätt nach kurzer, schwerer Krankheit, versehen mit den hl. Sterbesakramenten, im Herrn entschlafen ist.

Sein ganzes Leben stand im Dienste der Priestererziehung und der wissenschaftlichen Forschung getreu seinem Wahlspruch: „Credo, ut intelligam".

Eichstätt, den 9. Januar 1949

Joseph Heindl
Generalvikar

Dr. Johannes Stigler
Rektor der phil.-theol. Hochschule

Der feierliche Trauergottesdienst findet statt am Donnerstag, den 13. Januar 1949, morgens 9 Uhr im Hohen Dom zu Eichstätt, die Beisetzung erfolgt am gleichen Tag 15 Uhr in Eichstätt.

MARTIN GRABMANN

Mgr Martin Grabmann est né le 5 janvier 1875 à Winterzhofen, en Bavière. Ordonné prêtre le 20 mars 1898 à Eichstätt, il devint professeur au Collège épiscopal de philosophie et de théologie de cette ville le 16 septembre 1906 ; professeur à l'Université de Vienne le 1er avril 1913 ; enfin professeur de Dogmatique à l'Université de Munich le 1er octobre 1918, fonctions qu'il exerça jusqu'à sa retraite. Au cours de la dernière guerre, Mgr Grabmann quitta Munich pour la ville d'Eichstätt, où il ne cessa de poursuivre son inlassable labeur jusqu'au jour de sa mort, le 9 janvier 1949. Il était âgé de 74 ans.

Il serait surperflu de donner aux lecteurs de ces *Archives*, qu'il honora de sa collaboration, la longue liste de ses nombreux travaux, dont il n'est même pas certain que l'on puisse dresser présentement en France la bibliographie complète. Nous ne tenterons pas non plus de dire l'étendue de la perte que viennent de subir les études de philosophie et de théologie médiévales : elle est immense, et sans doute la plus grave qu'elles aient jamais subie.

En exprimant notre profonde douleur, nous voudrions seulement relever trois leçons importantes que nous donne son œuvre.

Mgr Grabmann fut le plus grand pionnier de tous les temps dans l'exploration de la littérature philosophique et théologique du moyen âge. La voie ouverte par B. Hauréau lui a toujours semblé la bonne, mais nul ne s'y est avancé aussi loin ni aussi heureusement que lui. En fait, Mgr Grabmann en a lui-même ouvert tant de nouvelles qu'on ne fera désormais souvent que passer derrière lui.

Ce n'est pas tout, car cet admirable érudit fut en même temps un pénétrant et profond interprète des faits et des textes qu'il découvrait. Mgr Grabmann a prouvé par l'exemple que l'érudition proprement dite et l'histoire ne sont pas incompatibles. On ne saurait espérer voir souvent se reproduire cette parfaite union du savoir et de l'intelligence. Ne devrait-elle jamais se reproduire, son œuvre en démontrerait à elle seule la possibilité.

La troisième de ces leçons n'est pas la moins importante. Tous ceux qui ont eu le bonheur de connaître personnellement Mgr M. Grabmann garderont le souvenir de son exquise bonté. Ceux qui ne l'ont pas connu lui-même la verront inscrite dans son œuvre. Il serait difficile, peut-être impossible, de trouver dans l'ensemble de ses innombrables travaux une

ligne, un mot de nature à blesser qui que ce soit. Dans ses écrits comme dans sa mémoire, nous possédons le témoignage d'une charité qui fut vraiment parfaite. Sa devise était *Credo ut intelligam*, mais ceux qui l'ont aimé en cette vie ne penseront jamais à lui sans en ajouter une deuxième : *Pax*. En une époque et dans une patrie ravagées par la guerre, cet homme de Dieu n'a jamais respiré que la paix. Puisse l'intercession de celui que ses amis conduisirent à sa dernière demeure, le 13 janvier 1949, vêtu de l'habit du Tiers Ordre de Saint Dominique, nous l'obtenir à notre tour du Seul dont nous puissions l'espérer.

E. G.

SIMPLICITÉ DIVINE ET ATTRIBUTS DIVINS SELON DUNS SCOT

Que vaut notre connaissance rationnelle de Dieu, telle que Duns Scot la définit dans l'*Opus Oxoniense*? Le problème n'est pas aussi facile à résoudre qu'on pourrait d'abord l'imaginer. Assurément, un critère simple peut ici servir de guide, car rien n'autorise à penser que Duns Scot soit jamais revenu sur cette conclusion si ferme : la raison naturelle peut connaître de Dieu tout ce qu'elle peut connaître de l'être infini, et rien d'autre. Encore faut-il ne jamais la perdre de vue. Si, par exemple, on attendait d'observer un changement de méthode pour fixer le moment où Duns Scot passe du philosophique au théologique, on s'exposerait à plus d'un mécompte. Puisque, d'accord en cela avec Thomas d'Aquin, il ne voit pas de difficultés à ce que Dieu révèle des vérités rationnellement démontrables, il ne se fait pas faute de citer des autorités scripturaires avant de prouver ce qu'il entend rationnellement établir. Après tout, c'est dans un ouvrage de théologie qu'il entreprend de démontrer celles des vérités révélées qu'il juge rationnellement démontrables. Peu importe donc qu'il cite en pareil cas l'Écriture ; il ne déserte pas pour autant la méthode de la philosophie, l'Écriture, qui se suffit d'ailleurs dans son ordre, ne servant ici qu'à montrer ce que le philosophe se fait fort de démontrer.

Pas plus que la présence de l'Écriture n'exclut la philosophie, celle de la démonstration n'exclut la théologie. A aucun moment de son œuvre Duns Scot ne change de méthode et celle du philosophe y demeure celle du théologien. On attendrait vainement du Docteur Subtil qu'il se récuse devant l'incompréhensible mystère de la trinité divine par exemple. Assurément il ne prétend pas le comprendre, mais il n'a nullement l'impression de pénétrer alors sur un terrain hostile à la connaissance rationnelle, ou qui lui soit simplement étranger. La notion même d'« une seule essence en trois personnes » ne lui semble pas contradictoire, parce qu'elle n'inclut pas qu'une même chose soit une et trine à la fois et sous le même rapport : unité de l'essence, trinité des personnes, aucune contradiction n'apparaît entre ces termes[1], et c'est pourquoi la dialectique

(1) *Op. ox.*, I, d. 2, q. 4, a. 1, n. 1 ; éd. M. F. Garcia, Quaracchi, 1912, t. I, p. 236.

de Duns Scot conservera sa rigueur entière lorsqu'elle décidera de s'y appliquer. Il le faut bien d'ailleurs, puisque c'est contre Aristote, contre Averroès, c'est-à-dire contre les arguments qui, dans leurs philosophies, rendraient la théologie chrétienne impossible, qu'il entend établir ses propres thèses. Qu'il s'agisse de prouver l'existence du Premier, ou de prouver qu'il peut y avoir et qu'il y a production interne dans l'essence divine, ou que ces productions intrinsèques sont et ne peuvent être que deux, ou qu'il y a et ne peut y avoir que trois personnes dans l'essence divine, son vocabulaire technique et ses méthodes de démonstration restent exactement les mêmes : *arguo sic*, *probatio antecedentis*, *probatur major prosyllogismi*. Jamais Duns Scot ne perd de vue qu'il peut être lu par des incroyants aussi bien que par des croyants et son argumentation tient compte des uns comme des autres : *istae rationes non declarant propositum per manifestius, neque fideli, neque infideli.* Avec une patience et une industrie inlassables, notre théologien continue de tisser la trame de ses syllogismes, pour éclairer le fidèle et, s'il se peut, persuader l'infidèle : *persuadere infideli.* A travers cette merveilleuse continuité, un signe, et un seul, nous avertit pourtant que le plan sur lequel nous nous mouvons n'est plus le même : à la différence de celles du métaphysicien, les conclusions du théologien ne se justifient pas exhaustivement et uniquement par recours à la notion d'« être infini ». Deux sciences distinctes collaborent ici à la même œuvre, et elles le font sous la direction de l'une d'entre elles, mais l'intimité de leur collaboration ne les amène pas à se confondre, car la distinction de leurs objets les retient sans cesse de le faire : le philosophe, en tant que métaphysicien, parle de l'être en tant qu'être ; le philosophe, s'il vise l'objet de la théologie, l'atteint dans la notion d'être infini ; le théologien, s'il use de la métaphysique en vue de ses fins propres, s'efforce d'éclairer par la notion philosophique d'être infini ce que la révélation nous dit de Dieu.

Le service suprême que la théologie puisse attendre de la métaphysique est donc qu'elle l'informe, aussi complètement qu'elle en est capable, sur ceux des attributs de Dieu que la raison peut atteindre à partir de la notion d'être infini. Elle ne les atteint pas tous, et c'est à la raison naturelle qu'il appartiendra de reconnaître ici ses limites en s'interdisant à elle-même d'excéder celles de son objet. Avant de s'engager dans cette voie, elle doit pourtant procéder à une critique de portée beaucoup plus générale et déterminer la valeur de nos concepts en tant qu'ils prétendent exprimer Dieu.

I. La pluralité des noms divins

Dieu peut être nommé comme il peut être connu, c'est-à-dire que la possibilité de le nommer dépend d'abord pour nous de la possibilité de le connaître. Que signifient, en effet, les noms que nous lui attribuons, sinon

ce que nous connaissons de lui? Or nous ne pouvons atteindre l'essence divine en elle-même, du moins en cette vie ; la seule manière de connaître Dieu qui nous soit accessible consiste à partir des créatures, comme nous l'avons fait pour démontrer son existence, et à former ainsi des concepts qu'une sorte de purification métaphysique permet d'attribuer ensuite à Dieu. S'il en est ainsi, nul concept distinct ne correspondant en nous à l'essence divine, il semble que nous ne disposions d'aucun nom pour la nommer.

Duns Scot ne conteste pas qu'en principe du moins on ne puisse nommer un être qu'autant qu'on le connaît, mais il limite la portée de cette remarque, car on peut nommer les êtres avec plus de distinction qu'on ne peut les connaître. L'expérience commune le confirme. Par exemple, nous usons fréquemment du mot « substance », et nous savons fort bien qu'il y a en effet des substances ; nous savons même que tel ou tel objet est une substance ; pourtant, quel concept avons-nous de la substance? Aucun qui lui soit propre. Tout ce que nous en savons tient pour nous dans le concept commun d'« être », que nous qualifions et déterminons de manière à lui faire représenter le genre d'êtres défini que nous nommons des substances. En disant qu'un être est une substance, on le nomme distinctement comme tel, on sait même distinctement qu'il est tel, bien qu'aucun concept de la substance distinct de celui de l'être ne corresponde à ce mot dans l'entendement. En fait, presque tous les noms de substances désignent quelque propriété accidentelle de ce qu'ils nomment ; ce qui n'est pas distinctement conçu, peut donc être distinctement nommé[1].

S'il en est ainsi, le fait que Dieu ne nous soit pas concevable dans la singularité de son essence, comme *haec essentia*, n'empêche pas qu'il puisse être nommé par nous d'un ou plusieurs noms, qui désignent cette essence singulière prise dans sa singularité même. Sans l'affirmer expressément, Duns Scot tient cette position pour au moins vraisemblable. Il est donc vraisemblable que plusieurs des noms revendiqués comme siens par Dieu dans l'Écriture, ou enseignés à l'homme par un ange qui, lui, connaît Dieu lui-même, ou même trouvés par l'homme, signifient distinctement l'essence singulière qui est en effet la sienne. Tel le *tetragrammaton*, qui est le nom que les Juifs lui attribuent ; tel, par conséquent, ce *Qui est*, dont Dieu lui-même a dit un jour à Moïse que c'est là son nom pour l'éternité (Exode, III, 14-15) ; tel enfin ce nom d'*Adonaï*, dont Dieu lui-même a dit que c'était le sien (Exode, *vulg.* VI, 3).

La solution du problème dépend donc finalement de celle d'un problème de sémantique, celui de l'« imposition des noms ». Peut-on nommer plus distinctement qu'on ne peut connaître? Duns Scot incline visiblement à l'admettre, parce qu'en fait c'est là ce que nous faisons continuellement, mais à supposer même qu'on refusât de l'admettre, il resterait encore

(1) *Op. ox.*, I, d. 22, q. un., n. 2 ; t. I, p. 925.

certain qu'on peut *user* distinctement d'un nom dont l'attribution ne se justifie par aucun concept distinct correspondant. Ce que Dieu désigne par *Qui est* peut échapper à notre entendement, ce n'en est pas moins l'essence de Dieu que *Qui est* désigne ; certains noms signifient donc son essence plus distinctement que nous ne pouvons la saisir[1], ou, si l'on préfère, Dieu est ineffable en ce sens qu'aucun nom ne l'exprime, mais non en ce sens qu'aucun ne puisse le désigner.

Il ne s'agit jusqu'ici que de noms qui seraient en quelque sorte des noms propres[2] et auxquels nulle essence définie ne répond dans l'entendement, mais le problème se présente sous un aspect tout autre lorsqu'on demande si certains noms, que l'homme attribue à Dieu, s'énoncent validement de son essence ou de sa substance et, par conséquent, s'ils la signifient[3]. Sur cette question, entendue en ce sens défini, Duns Scot a pris la position la plus nette, en écartant d'abord la réponse qui se contenterait d'une connaissance, non affirmative, mais purement négative, de l'essence divine. Il ne s'agit naturellement pas d'attribuer enfin ici à l'entendement humain cette notion distincte de l'essence de Dieu que Duns Scot lui a jusqu'à présent refusée. La seule question est de savoir si la connaissance que nous avons de Dieu, quelles qu'en soient d'ailleurs les limites, s'applique ou non à son essence, et ce que Duns Scot refuse énergiquement, c'est d'admettre qu'une connaissance « négative » de l'essence divine soit concevable. Le problème déborde d'ailleurs ce cas particulier, car il s'agit d'abord de savoir si, généralement parlant, c'est connaître un objet que d'en connaître ce qu'il n'est pas.

La gaucherie même de la formule suffit à déceler ce qu'une telle notion a de confus et presque de contradictoire. Aucune négation n'a de sens que comme l'envers d'une affirmation : on ne peut nier que Dieu soit un corps sans affirmer qu'il soit incorporel. En fait, toutes les négations relatives à Dieu que nous tenons pour vraies présupposent autant d'affirmations qui les fondent. Nier de Dieu toute composition, c'est d'abord affirmer qu'il est simple. Généralement parlant, la pensée ne tient jamais une négation

(1) *Op. ox., loc. cit.*, n. 4 ; t. I, pp. 926-927. Sur le *tetragrammaton* voir MAÏMONIDE, *Guide des Égarés*, I, 61. Cf. I, 63.

(2) Le nom *Deus* lui-même est de ce genre : « *Deus* autem significat naturam divinam ut est nata praedicari de supposito ». *Op. ox.*, I, d. 4, q. 2, n. 2 ; t. I, p. 490. Dieu désigne le sujet individuel dont la nature est la nature divine.

(3) Le problème est suggéré à Duns Scot par un passage de saint AUGUSTIN, *De Trinitate*, XV, 5, 7, où *spiritus* est donné comme signifiant la substance de Dieu, alors que *justus, immortalis, aeternus, bonus, beatus* désigneraient des « qualités » de cette substance : voir Pat. lat., t. 42, col. 1061-1062. — Thomas d'Aquin, qui admet aussi que certains noms signifient la substance de Dieu, renvoie à un autre texte du *De Trinitate :* « Deo hoc est esse quod fortem esse, vel sapientem esse, et si quid de illa simplicitate dixeris, qua ejus substantia significatur ». Voir *Sum. theol.*, I, 13, 2, *Sed contra.* Le texte d'Augustin se trouve dans le *De Trinitate*, VI, 4 ; *Pat. lat.*, t. 42, col. 927-928.

pour ultime : *negationes etiam non summe amamus*, dit Duns Scot[1] ; ce que la pensée aime par-dessus tout et à quoi seul finalement elle s'arrête, c'est l'affirmation.

La raison de cette préférence est simple : une négation, prise en elle-même et à part de tout sujet déterminé, peut signifier n'importe quoi en vertu de son indétermination même, ce qui revient à dire qu'elle ne signifie rien. Que signifie, par exemple, « non pierre » ? On ne sait même pas s'il s'agit alors de quelque chose ou de rien, car le néant n'est pas pierre, une chimère ne l'est pas plus que ne l'est Dieu. Bref, une négation pure vaut pareillement pour l'être et pour le néant. Si la négation se présente comme liée à un sujet déterminé, ce n'est plus d'une négation pure qu'il s'agit. Si l'on dit, par exemple, que x n'est pas pierre, le problème se pose de savoir quel sorte de concept x représente. Si c'est un concept affirmatif, c'est lui qui donne un sens à la proposition, y compris la négation qu'elle inclut ; si c'est un concept négatif, on demandera de nouveau si cette négation doit être entendue absolument ou relativement à un sujet : au premier cas, elle conviendrait au néant aussi bien qu'à Dieu ; au second cas, c'est le sujet dont elle s'entend qui lui donne un sens. Bref, que l'on amasse au sujet de Dieu autant de négations que l'on voudra, si le concept de Dieu est lui-même négatif, on n'aura rien dit. Pour que de telles négations aient un sens défini, elles doivent s'appliquer à un concept premier, qui soit un concept affirmatif : *et quantumcumque procederetur in negationibus, vel non intelligeretur Deus magis quam nihil, vel stabitur in aliquo conceptu affirmativo, qui est primus*[2]. Comme il est dès à présent facile de le prévoir, tout ce que l'on pourra dire de l'essence divine, dans le scotisme, présupposera, que le concept positif d'« être » s'applique univoquement à Dieu.

C'est d'ailleurs ce que Duns Scot lui-même établit, par une suite de déterminations progressives qui éliminent successivement toute autre interprétation.

Il refuse d'abord d'admettre que l'on puisse distinguer ici entre la connaissance *si est* et la connaissance *quid est*. Certains estiment en effet que l'entendement humain puisse avoir une connaissance positive de l'existence de Dieu sans avoir plus qu'une connaissance négative de son essence, mais ce n'est là qu'un subterfuge pour éviter la difficulté. Comment savoir d'une chose qu'elle existe, à moins d'avoir un concept de la chose dont on connaît l'existence ? C'est la possibilité de ce concept même qui est ici en cause ; ne serait-ce que pour savoir que Dieu est, il faut avoir un concept simple, applicable à ce Dieu dont on sait qu'il est.

Duns Scot va plus loin et, précisant davantage le point sur lequel il se

(1) *Op. ox.*, I, d. 3, q. 1, a. 2, n. 1 ; t. I, p. 305.

(2) *Op. ox.*, I, d. 3, q. 1, a. 2, n. 2 ; t. I, p. 305. — Cf. *op. ox.*, I, d. 8, q. 3, a. 1, n. 9 ; t. I, p. 596.

sépare ici d'un adversaire dont l'identité ne fait guère de doute, il refuse de distinguer entre savoir la vérité de la proposition *si est* et savoir ce qu'est l'être de la chose en question. En effet, connaître la vérité de la proposition « Dieu est », c'est savoir que le prédicat *est* convient au sujet *Dieu*, et comment saurait-on que cette proposition est vraie, à moins que l'on n'en comprenne d'abord les termes ? Il est donc impossible de se contenter de savoir que la proposition « Dieu est » est vraie, car on ne peut le savoir si l'on n'a pas d'abord un concept simple du sujet *Dieu*. Un tel concept nous est-il naturellement accessible, et cela dans l'état présent de l'homme, telle est précisément la question[1].

Ajoutons enfin que, pour être une connaissance digne de ce nom, un tel concept ne doit pas nous faire connaître Dieu simplement dans ses créatures, mais en lui-même. Assurément, et nous l'avons assez vu en prouvant son existence, Dieu ne nous est accessible que *per creaturam*, mais ce ne serait pas le connaître que de ne le connaître qu'*in creatura*. Même si notre connaissance discursive doit commencer par la créature, elle ne sera une connaissance de Dieu, que si elle se termine à un concept de Dieu connu en lui-même ; autrement, le terme de notre dialectique étant le même que son point de départ, nous n'aurions finalement aucune connaissance de Dieu. Il s'agit donc, en somme, de savoir si l'homme peut naturellement former en cette vie un concept simple, par lequel il conçoive Dieu[2].

A cette question, la réponse de Duns Scot est franchement et même énergiquement affirmative. Aucun penseur médiéval n'a fait un effort plus résolu pour assurer à l'entendement humain une connaissance à la fois naturelle et positive de l'essence divine. Ceci ne signifie pas nécessairement que Duns Scot nous ait attribué une connaissance de Dieu exceptionnellement étendue et l'occasion d'en marquer les limites ne manquera pas de s'offrir. Nous connaissons d'ailleurs déjà la principale, puisque, pour la connaissance naturelle, Dieu coïncide avec l'« être infini ». En revanche, à l'intérieur de ces limites, Duns Scot entend bien atteindre des concepts tels qu'ils nous assurent une connaissance positive de l'essence divine, *en tant qu'elle est connaissable comme être par la métaphysique*. Or elle l'est, et comment en pourrions-nous douter, puisque Aristote lui-même affirme que la métaphysique est théologie, et qu'il a situé la béatitude de l'homme dans la contemplation des substances séparées[3] ? Ce qui fut possible pour Aristote doit l'être encore pour nous, et c'est précisément à cette connaissance à la fois positive et rationnelle du Premier que nous devons tenter de parvenir.

(1) *Op. ox., ibid.*, t. I, p. 305.
(2) *Op. ox., ibid.*, n. 2 ; t. I, p. 306.
(3) *Op. ox.*, I, d. 3, q. 1, n. 1 ; t. I, p. 304, *Contra*.

Le problème classique des « attributs divins » s'impose donc ici comme inévitable, mais sa solution suppose acquise celle d'un autre problème, que nous avons déjà discuté. Tout attribut s'affirme d'un sujet et l'union d'un attribut à son sujet engendre un concept « par accident », qui saisit l'essence du sujet en tant que déterminée par cet attribut. Que vaut un concept de ce genre ? Assurément, sa valeur dépend pour une part de celle du concept de l'attribut qu'il inclut, mais elle dépend aussi, et sans doute d'abord, de la valeur du concept de son sujet. La connaissance des attributs de Dieu ne sera donc une connaissance positive de Dieu, que si nous pouvons affirmer des attributs positivement connus d'une essence de Dieu elle-même positivement connue. Prenons comme exemple l'attribut « sage ». Pris en lui-même, il désigne une propriété, ou quelque chose comme une propriété qui, à titre d'acte second, parfait une nature. On ne peut donc entendre « sage », sans présupposer quelque chose qui soit pour ainsi dire le sujet auquel appartient cette sorte de propriété qu'est la sagesse. Bref, le concept d'un attribut quelconque présuppose un « concept quidditatif », c'est-à-dire celui d'une certaine quiddité, ou essence, à laquelle appartient cet attribut. Ce concept ne peut être qu'un concept quidditatif de Dieu, sans lequel aucune connaissance positive de Dieu ne serait possible, et nous savons quel est ce concept : c'est le concept univoque d'être, grâce auquel l'existence de l'être infini a été déjà démontrée[1].

Nous n'avons pas à définir pour elle-même la notion scotiste de l'univocité[2], mais il nous suffira de rappeler à quel critère on reconnaît l'unité du concept univoque, pour constater aussitôt que la notion d'être s'applique en effet univoquement à l'essence de Dieu. Un concept n'inclut que ce qu'inclut distinctement sa définition, ou, comme préfère le dire Duns Scot, « tout intellect certain d'un concept et incertain de divers autres possède, de ce dont il est certain, un concept autre que les concepts sur lesquels il hésite ». C'est pourquoi le concept d'« être », pris en lui-même, s'applique selon le même sens à tout ce qui est, même à Dieu. Ceci n'est vrai, que dans la mesure où notre connaissance de Dieu accepte de se limiter à celle de Dieu considéré « en tant qu'être », mais dans ces limites, c'est absolument vrai, car en tant précisément que Dieu est « être », tout ce qui est vrai de l'« être » est vrai de Dieu. Or l'intellect humain, même dans son état présent, peut être certain de ce que signifie le mot « être », bien qu'il reste provisoirement incertain si l'être en question est fini ou infini, créé ou incréé. En vertu de la règle que nous avons posée, il suit de là que le concept d'être se suffit et que, puisqu'il est concevable à part, il est un concept à part. C'est donc un concept distinct de ceux de « fini »

(1) *Op. ox.*, I, d. 3, q. 1, a. 4, n. 5 ; t. I, p. 309.

(2) Voir *L'objet de la métaphysique selon Duns Scot*, dans *Mediaeval Studies*, t. X (1948), pp. 72-92.

ou d'« infini », de « créé » ou d'« incréé » ; il en est distinct puisqu'il ne les inclut pas, même s'ils l'incluent. Concevable à part de tout autre et sans aucune détermination surajoutée, le concept d'être est donc univoque à tout ce qui est, pourvu seulement qu'on n'y considère que l'être, indépendamment de toute détermination[1].

La règle de l'univocité ainsi entendue assure donc au métaphysicien, dès le début de son enquête, un concept positif de l'essence divine qui, pour autant que Dieu est être, lui permet de l'atteindre directement. Il est sans doute superflu de rappeler que cette thèse serait strictement impossible dans une doctrine où la quiddité de la substance matérielle ne serait pas concevable, sous son aspect métaphysique de nature commune, à part de toute détermination physique ou logique. Elle l'est dans la doctrine de Duns Scot, et c'est même pourquoi l'univocité ne nous y assure pas seulement une connaissance positive de l'être divin lui-même, mais une connaissance non moins positive de ses attributs. Comme celui de l'être, le concept de tout attribut n'implique nécessairement rien d'autre que celui de l'essence commune qu'il signifie et il la signifie en elle-même, sans aucune détermination ni modalité surajoutée. Ce qui compte, en pareil cas, c'est la « raison formelle » de l'objet en question et elle seule. Il est vrai que tous nos concepts sont empruntés à des créatures, et même à des créatures matérielles, mais le fait devient sans aucune importance à partir du moment où la quiddité seule se trouve prise en considération. Tout au contraire, ne considérer que la raison formelle d'un attribut, c'est la dépouiller de l'imperfection qui l'accompagne dans la créature et la rendre par là même attribuable à Dieu. Allons plus loin, puisque nous savons que Dieu est l'être infini, il suffira de porter à l'infini chaque attribut considéré pour le rendre attribuable à Dieu seul. Ainsi, la raison formelle de « sagesse », celle d'« intellect » ou celle de « volonté », si nous les considérons précisément en elles-mêmes et indépendamment de toute détermination adventice, sont univoques en vertu de leur « communauté » même ; primitivement empruntées aux créatures, elles valent néanmoins pour toute sagesse, tout intellect et toute volonté, y compris ceux de Dieu ; qu'on les conçoive alors comme infinies et parfaites, elles conserveront leur valeur de connaissance univoque et se trouveront pourtant conçues comme des attributs de Dieu[2].

(1) *Op. ox.*, I, d. 3, q. 1, a. 4, n. 6 ; t. I, pp. 309-310.

(2) « Omnis inquisitio metaphysica de Deo procedit sic : scilicet considerando rationem formalem alicujus, et auferendo ab illa ratione formali imperfectionem quam haberet in creaturis, et reservando illam rationem formalem, et attribuendo sibi omnino summam perfectionem, et sic attribuendo illud Deo. Exemplum de formali ratione sapientiae, vel intellectus, vel voluntatis. Consideratur primo in se et secundum se ; et ex hoc quod ratio istorum non includit formaliter imperfectionem aliquam nec limitationem, removeantur ab ipsa imperfectiones quae concomitantur eam in creaturis, et reservata eadem ratione sapientiae et voluntatis, attribuantur ista Deo perfec-

La doctrine de l'univocité s'étend donc, outre le domaine de l'être, à la totalité des attributs divins, pris sous leurs raisons formelles propres : *omnis inquisitio de Deo supponit intellectum habere conceptum eumdem univocum quem accipit ex creaturis*. La possibilité même de telles prédications univoques est liée à l'usage que Duns Scot fait de la modalité. Si un concept peut être univoquement prédiqué de l'être infini et des êtres finis, c'est que ce concept ne change pas de nature en changeant de modalité. Tout se passe comme si la neutralité de l'essence n'était en rien affectée par une détermination de ce genre. En effet, dans la formule « intellect fini », nous concevons distinctement « intellect », « fini » et « intellect fini », au lieu que dans « intellect infini », ce qu'est un tel intellect nous échappe, mais cela nous échappe parce que nous ne saisissons pas « infini », non parce que nous ne saisissons pas « intellect ». La règle d'or d'Avicenne vaut ici comme ailleurs : *intellectus est intellectus tantum*, ce qui signifie qu'il peut bien y avoir une différence infinie entre un intellect fini et un intellect infini, mais qu'une variation d'intensité dans l'être de l'essence, fût-elle même infinie, n'en affecte pas la raison formelle comme telle. C'est même pour cela qu'entre un intellect infini et un intellect fini la distance est infinie ; elle ne peut être conçue comme telle que si l'on reste dans le même ordre, c'est-à-dire que si, fini ou infini, ce dont on parle est dans les deux cas un intellect en tant qu'intellect. Supprimons par hypothèse l'univocité, il ne nous reste qu'un intellect fini et un x infini que nous nommons intellect, mais dont nous n'avons aucun concept. A partir de ce moment, il n'est même plus possible de parler d'une distinction infinie entre les deux termes ; le second terme faisant défaut, la possibilité même du rapport disparaît avec lui.

Cette doctrine de l'univocité des attributs divins est assurément originale et caractéristique de la théologie naturelle scotiste, mais il n'en est pas moins vrai qu'elle représente la formule philosophique nouvelle d'une très ancienne tradition. L'usage que fait ici Duns Scot de la « communauté » quidditative des essences avicenniennes n'appartient vraiment qu'à lui ; en tout cas, autant que nous sachions, il ne le tient que de sa propre réflexion. En revanche, sur le fond même de la doctrine, il semble bien qu'où les illusions de perspective inséparables de l'histoire nous feraient croire à un abandon du thomisme, Duns Scot lui-même ne voyait que fidélité à l'augustinisme. Une phrase comme celle d'Augustin, dans le *De Trinitate*, VII, 4, lui apparaissait comme décisive : « Ab eo quod est esse, appellatur essentia, propter quod Deus ipse, cui propriissime et verissime convenit esse, verissime dicitur essentia ». Nul ne prétendra qu'Augustin enseigne ici formellement la doctrine de l'univocité, mais il faudrait plus d'imagination encore pour y lire celle de l'analogie. Si l'une

tissime. Ergo omnis inquisitio de Deo supponit habere conceptum eumdem univocum, quem accipit ex creaturis ». *Op. ox.*, I, d. 3, q. 2, a. 4, n. 10 ; t. I, pp. 311-312.

des deux doctrines peut se réclamer à bon droit du sens obvie de ce texte, c'est la première. Or ce qui est vrai de l'être est vrai des attributs en général, car l'*essentia* est à l'*esse* comme *sapientia* est à *sapere*, *potentia* à *posse* et *justitia* à *justum esse*. S'il y a quelqu'un dont les textes d'Augustin requièrent une exégèse laborieuse, ce n'est pas Duns Scot, mais Thomas d'Aquin et le Docteur Subtil n'est pas ici celui qu'on pense. Si Duns Scot a commencé par exclure, comme insuffisante, une connaissance de Dieu qui se contenterait de le connaître *in creatura*, c'est précisément qu'il a sous les yeux l'article de la *Somme théologique* où Thomas d'Aquin, si thomiste et si peu augustinien sur ce point, cherche pourtant une exégèse acceptable des textes de saint Augustin. Par quelque chemin qu'il y parvienne, sa conclusion est formelle : nous ne pouvons, en cette vie, connaître l'essence de Dieu telle qu'elle est en soi, *sed cognoscimus eam secundum quod repraesentatur in perfectionibus creaturarum, et sic nomina a nobis imposita eam significant*[1]. Duns Scot accorde la première partie de cette conclusion, mais non la deuxième, car « être », « force », « sagesse », « simplicité », ne représentent pas pour nous en Dieu ce que ces noms représentent dans ses créatures, ils représentent exactement et uniquement ce qu'ils signifient : l'être, la force, la simplicité et la sagesse. Où va-t-on, demande Duns Scot, si l'on adopte une autre attitude ? Si la « raison formelle » de « sagesse » est la même en Dieu qu'en l'homme, c'est qu'on l'entend au sens univoque ; si elle n'est pas la même, disons franchement que d'aucune raison formelle de quoi que ce soit que l'on puisse considérer dans la créature, il est impossible de conclure quoi que ce soit concernant un attribut quelconque de Dieu. Comme nous l'avons déjà dit, Dieu n'est alors ni plus ni moins « sage » qu'il n'est « pierre », puisque, appliqués à Dieu, l'un ni l'autre concept ne signifient réellement plus rien.

S'il est un point sur lequel la fidélité profonde de Duns Scot à la tradition d'Augustin soit manifeste, c'est bien celui de la notion même qu'il se fait de Dieu et de la connaissance que nous en avons. Non pas qu'Augustin ait été scotiste avant Duns Scot : l'attribut qui vient le premier, lorsqu'on pense au Dieu d'Augustin, n'est pas l'« infinité », mais plutôt l'« immutabilité ». En revanche, ce à quoi l'immutabilité s'attribue chez Augustin comme l'infinité chez Duns Scot, c'est bien au fond la même chose : l'*essentia*. Que Dieu soit avant tout *essentia*, Augustin l'a plusieurs fois affirmé, en des textes qui ont retenu l'attention de Duns Scot[2]. Assurément, Dieu n'est pas parce qu'il est essence, il est essence parce qu'il est, mais comme il est immuablement et éternellement,

(1) Cf. Thomas d'Aquin, I, 13, 2, ad 3m. Le *Sed contra* est emprunté d'Augustin, *De Trinitate*, VI, 4, *Pat. lat.*, t. 42, c. 927-928.

(2) Augustin, *De Trinitate*, V, 2, 3 : Pat. lat., t. 42, col. 912. *De civitate Dei*, XII, 2 ; *Pat. lat.*, t. 41, col. 350.

il est essence au suprême degré et, pour ainsi dire, par excellence. Or c'est exactement cela qu'il est d'abord dans la pensée de Duns Scot. Si, pour user de son propre langage, on ne considère que la « raison formelle » d'« essence », son Dieu est beaucoup plus proche de l'*essentia* augustinienne que de l'*esse* thomiste. Ce à quoi Duns Scot pense, lorsqu'il parle de Dieu, ce n'est pas tant à un acte suprême d'exister, qu'à une *entitas realis, sive ex natura rei, et hoc in existentia actuali*. Cette *entitas realis actualis* est exactement pour lui ce à quoi pensait Augustin lorsqu'il désignait Dieu du nom d'*essentia*. Il ne s'agit pas ici d'une hypothèse historique, mais d'un fait : « Ista realis entitas quae est in Deo, cum sit prima ratio essendi simpliciter, rationabiliter a sanctis vocatur essentia. Unde Augustinus 7 *de Trinitate* cap. 1 in fine : *quod est sapientiae sapere, et quod est potentiae posse et aeternitati aeternum esse et justitiae justum esse, hoc est essentiae ipsum esse;* et infra c. 4 : *ab eo quod est esse appellatur essentia, propter quod Deus ipse, cui propriissime et verissime convenit esse, verissime dicitur essentia;* et hoc primo dicente Augustino ibidem c. 5 : *manifestum est Deum abusive vocari substantiam, ut nomine usitatiori intelligatur essentia, quod vere ac proprie dicitur, ita ut fortasse solum Deum oporteat dici essentiam. Est enim vere solus, quia incommutabilis, idque nomen suum suo famulo enuntiavit Moysi, cum dixit : Ego sum qui sum* »[1].

Il fallait citer, avec le regret de le couper encore trop tôt, cet écheveau de textes où l'*essentia* d'Augustin se présente si clairement comme « ce que » l'*essentia* univoque de Duns Scot se propose d'interpréter à son tour. C'est à cause d'elle que, dans la théologie scotiste, la considération de l'essence nue, c'est-à-dire prise comme « une entité absolue et absolument première », doit précéder toute autre considération[2]. La « raison formelle » d'essence réclame ici ses droits avec une rigueur telle que, pour introduire en Dieu autre chose que l'essence, les personnes divines par exemple, il faudra faire appel à d'autres « raisons formelles » que celle de

(1) *Quodl.* I, n. 3 ; Vivès, t. XXV, p. 6. Duns Scot interprète donc comme Augustin le texte fameux de l'Exode, mais il traduit cette interprétation dans sa propre langue : « In divinis necessario est aliqua entitas realis, sive ex natura rei, et hoc in existentia actuali, alioquin nihil esset ibi reale in actu », *loc. cit.*, n. 2, p. 6. — « Primum omnino in divinis... est essentia, ut essentia ». *Quodl.*, V, n. 25 ; Vivès, t. XXV, p. 228.

(2) Dans un passage important, Duns Scot s'adresse une objection fondée sur l'autorité de l'Exode, où Dieu se nomme lui-même : *qui est*. Ne résulte-t-il pas de ce texte, cité par Augustin et Damascène, que « existentia est prima entitas, et non essentia, ut essentia » ? Nous n'avons malheureusement la réponse que dans une addition, mais très précieuse, qui précise que si, dans les créatures, l'existence est à son essence dans le même rapport que le mode à la quiddité, ce qui implique une certaine distinction entre elles, il n'en va pas de même en Dieu, où l'existence est incluse dans le concept de l'essence, dont elle se prédique immédiatement et par soi : *Quodl.* I, 4 ; Vivès, t. XXV, pp. 9-10. Duns Scot ne concède donc pas que Dieu soit d'abord existence, mais il précise que Dieu est l'essence à qui l'existence appartient immédiatement et de plein droit. C'est pourquoi *esse* est souvent synonyme d'*essentia* ; c'est la même chose : *Op. ox.*, l. IV, d. 46, q. 3, n. 4-5 ; Vivès, t. XX, pp. 447-448.

l'essence. De même, et à plus forte raison, pour les attributs divins, car bien que tous les attributs soient inclus dans l'unité et l'identité de l'essence divine, cette essence, prise précisément en tant qu'essence, n'inclut pas *formaliter* toutes les perfections divines. Elles y restent distinctes, *a natura rei et formaliter*, au sein de son unité.

II. Simplicité de l'essence divine

La structure même des preuves scotistes de l'existence du Premier atteste clairement l'unité absolue de son essence. Si l'on peut établir, selon la voie suivie par Duns Scot, que l'être infini existe, c'est que, chez un tel être, *existentia est de conceptu essentiae*. Le Premier est l'être tel que, s'il est possible, il existe. Quant aux déterminations impliquées dans la preuve, elles sont toujours immédiatement réduites par Duns Scot à l'unité de l'essence divine, comme dans le cas de l'intellect ou de la volonté, à moins qu'elles ne soient directement posées comme de simples modes de cette essence, telle l'infinité. Rien ne permet donc jusqu'ici de prévoir que le problème doive soulever aucune difficulté particulièrement ardue. Pourtant, il y en a au moins une, qui en entraîne d'autres à son tour, à tel point qu'on peut se demander si nous n'abordons pas ici le terrain où se produira, dans l'école scotiste, l'importante scission qui la divisera jusqu'à la fin du moyen âge. Tant que Duns Scot lui-même a tenu l'unité de Dieu pour accordée, il l'a posée comme absolue et, bien entendu, il n'admettra jamais qu'on y introduise la moindre fissure, mais les choses changeront un peu d'aspect à partir du moment où, non content d'affirmer la parfaite unité interne de l'essence divine, il entreprendra de la démontrer.

Le problème s'impose à l'attention du théologien, et cela dès le plan de la connaissance naturelle même, aussitôt qu'il considère le rapport des attributs divins à l'essence de Dieu. Pour que l'essence divine soit absolument une, il faut qu'elle soit absolument « simple ». La simplicité est donc un attribut de Dieu, et il n'y aurait à cela nulle difficulté, si cet attribut signifiait que l'essence divine n'a pas d'attributs, mais la difficulté est au contraire extrême, s'il signifie, comme c'est le cas chez tout philosophe chrétien, que la parfaite simplicité de l'essence divine est la parfaite unité d'une multiplicité d'attributs divers. Ou bien ces attributs sont distincts, et l'essence n'est pas une, ou bien ils ne sont pas distincts, et l'essence n'a pas d'attributs. Ce problème n'est pas propre au scotisme, mais nous aurons à le considérer sous l'aspect particulier qu'il revêt dans une métaphysique où la notion d'être est ce qu'elle est chez Duns Scot.

Le premier moment de la discussion est celui qui comportera le moins de difficultés nouvelles. A vrai dire, il n'en comporte aucune, car il s'agit

d'établir que Dieu est suprêmement et parfaitement simple sans faire intervenir le problème ultérieur de la prédicabilité des attributs. En d'autres termes, considérant la notion de l'être infini prise seule et en elle-même, peut-on prouver la simplicité parfaite du Premier? On le peut, et Duns Scot pourrait même le faire immédiatement, à partir de cette notion seule, mais il commence par éliminer de l'essence divine certaines compositions qu'on pourrait être tenté d'y introduire, ensuite de quoi il prouvera directement que le Premier est simple en vertu de son infinité et de sa nécessité.

La première composition à éliminer est celle de matière et de forme. En effet, la matière et la forme sont deux des quatre genres de causes, mais leur genre de causalité est tel qu'il implique nécessairement quelque imperfection, car elles ne sont causes qu'à titre de parties essentielles de l'être qu'elles constituent. Il n'en va pas de même de la causalité efficiente ou de celle de la cause finale, dont la notion n'implique de soi aucune imperfection. Tout au contraire, il faut une cause efficiente pour produire la composition de matière et de forme. Si le Premier était composé de matière et de forme, il faudrait une cause efficiente de cette composition; ce ne pourrait être lui-même, car rien ne se produit soi-même en unissant sa matière à sa forme ; ce serait donc une cause efficiente antérieure, mais alors le Premier ne serait plus cause efficiente première, ce que nous avons prouvé qu'il est. Le Premier n'est donc pas composé de matière et de forme[1].

Il n'est pas non plus composé de parties quantitatives. C'est d'ailleurs ce qu'Aristote lui-même semble avoir déjà vu, lorsqu'il a établi, dans sa *Physique* et dans sa *Métaphysique*, qu'une puissance « infinie » ne saurait être une « grandeur »[2]. En effet, une « grandeur infinie » est impossible ; si donc la puissance du Premier est infinie, lui-même ne saurait ni être une grandeur ni se composer de parties quantitatives comme font les grandeurs. Pourtant, l'argument d'Aristote ne semble pas décisif, car il suppose que la puissance d'une grandeur doive nécessairement être conçue comme proportionnelle à cette grandeur. Or cela n'est peut-être pas nécessaire. On pourrait concevoir une puissance infinie homogène à elle-même, qui serait tout entière dans chaque partie de la grandeur considérée comme l'âme est tout entière dans chaque partie du corps qu'elle anime. Il faut donc utiliser différemment l'argument dont use Aristote. Partons de cette conclusion antérieurement établie par lui : le premier moteur est un être

(1) *Op. ox.*, I, d. 8, q. 1, n. 2 ; t. I, p. 530. L'argument suivant *(ibid.)* n'est qu'une autre expression du même (il faut une cause efficiente pour soumettre la matière à la forme). Un troisième argument (pp. 580-581), prouve que l'*unité* d'un tel composé exigerait une cause qui, une fois de plus, en serait la cause efficiente.

(2) Aristote, *Metaph.*, XII, 7, 1073 a 5-11. *Cf. Phys.*, III, 5, 204, a 9-12. L'interprétation de ces textes, qui sont de ceux auxquels Duns Scot a le plus profondément réfléchi, mériterait une étude distincte.

immatériel ; s'il en est ainsi, l'infinité de sa puissance n'est liée à aucune extension dans l'ordre de la grandeur ni de la quantité ; ce n'est donc pas une de ces puissances qui, appartenant à une quantité, croissent ou diminuent avec elle. En d'autres termes, la puissance du premier n'est pas « extensivement » infinie, c'est-à-dire qu'elle est d'une efficacité dont, parce qu'infinie, l'intensité ne saurait être liée à aucune grandeur finie, et comme il n'y a pas de grandeur infinie, une puissance « intensivement » infinie ne saurait appartenir à aucune grandeur, quelle qu'elle soit. La preuve de Duns Scot repose donc sur la distinction de deux infinis, l'un en extension, l'autre en intensité. La puissance divine est infinité dans l'ordre de l'« intensité » ; or, si toute grandeur est de soi finie, aucune puissance d'intensité infinie ne saurait être liée à une grandeur ; l'être du Premier n'a donc pas de parties quantitatives, parce que sa grandeur n'est pas celle d'une quantité[1]. Bref, la notion d'une puissance « intensivement » infinie dans une « grandeur » est contradictoire et impossible.

Il suit enfin de là que le Premier ne saurait être composé de sujet et d'accident. En effet, n'étant ni matériel ni de l'ordre du *quantum*, il ne peut recevoir aucun des accidents matériels, qui ne conviennent qu'à des sujets eux-mêmes matériels. Le Premier ne pourrait donc recevoir que les accidents qui conviennent aux êtres spirituels, l'intellection et la volition par exemple ; mais on a fait voir, en prouvant son existence, que l'intellection et la volition sont en lui sa propre substance[2] ; elles ne sauraient donc être des accidents dont lui-même serait le sujet.

Ces diverses compositions ainsi éliminées, on peut prouver la simplicité divine directement, c'est-à-dire en établissant d'une manière générale que sa nature même exclut toute composition généralement quelconque.

D'abord parce que le Premier est l'être nécessaire. Supposons en effet que l'être nécessaire soit composé. Désignons ses éléments composants par les lettres A et B. On demande d'abord si A est formellement et de soi de l'être nécessaire, ou s'il n'est que de l'être possible ; si A n'est que possible, l'être nécessaire se composera de possible et de nécessaire, de sorte qu'il ne sera plus de soi nécessaire ; si A est de l'être nécessaire, il est de soi suprêmement acte et ne saurait s'unir à rien d'autre pour former avec lui un composé *unum per se*. Ajoutons que si A et B étaient tous deux de l'être nécessaire, leur composé serait deux fois nécessaire et qu'il

(1) « Et ex hoc sequitur quod omnis talis potentia extensa per accidens quamdiu est in magnitudine finita est intensive finita et non infinita, quia infinitas intensive non potest esse sine infinitate in efficacia. Et ex hoc sequitur quod potentia infinita in efficacia non est in magnitudine finita ; nec etiam potentia infinita intensive. Et tunc ultra, cum non sit aliqua magnitudo infinita, patet quod non est aliqua talis potentia infinita in magnitudine ». *Op. ox.*, I, d. 8, q. 1, n. 4 ; t. I, p. 582.

(2) *Op. ox., ibid.*, p. 582.

le serait, dans chaque cas, en vertu d'un composant dont la suppression ne changerait rien à sa nécessité, ce qui est absurde[1].

On prouve ensuite que le Premier est simple, parce qu'il est l'être infini. En effet, il ne peut ni entrer à titre de partie dans la composition d'autre chose, ni être lui-même composé. La première hypothèse est impossible, car toute partie est moindre que le tout, or l'infini ne peut être moindre que rien, donc l'infini ne saurait jouer le rôle de partie. La deuxième hypothèse n'est pas moins impossible, car si l'infini est composé, il l'est de composants finis ou infinis ; si ses composants sont infinis, ils ne peuvent entrer en composition, ainsi qu'on vient de le prouver ; s'ils sont finis, lui-même ne sera pas infini, car on ne saurait composer de l'infini, au sens d'une infinité intensive de perfection dans l'être dont il est ici question[2].

Puisqu'elle est liée à la nécessité et à l'infinité du Premier, une telle simplicité n'appartient à aucune créature. Cette thèse n'avait rien de nouveau et Pierre Lombard, au livre I, dist. 8 du *Livre des Sentences*, la relevait déjà dans le *De Trinitate* d'Augustin, livre VI, ch. 6. Avant Duns Scot, certains théologiens avaient cherché dans la composition de matière et de forme la cause première du manque de simplicité ontologique dont souffre toute créature : saint Bonaventure peut être cité parmi les représentants de cette école. S'engageant dans une voie toute différente, saint Thomas d'Aquin avait ramené la composition fondamentale de l'être créé à celle de son essence et de son existence. Il est remarquable que, dans l'*Opus Oxoniense*, Duns Scot ait complètement négligé l'une et l'autre de ces deux solutions. Il n'en parle pas, même pour les réfuter. On comprend qu'il ait passé sous silence la doctrine de la composition hylémorphique des créatures spirituelles : sans doute lui paraissait-elle philosophiquement périmée ; mais on peut regretter l'absence d'une critique directe de la composition d'essence et d'existence, car elle eût été hautement instructive touchant la doctrine scotiste de l'existant. Il y a quelque chose de mystérieux dans l'attitude de Duns Scot sur ce point et l'on ne sait comment l'expliquer. A-t-il vu l'importance centrale de la notion d'*esse* dans le thomisme et lui a-t-il attribué une importance telle qu'il a différé le moment de s'expliquer à fond sur ce problème ? N'a-t-il jamais compris le sens exact de cette notion, comme certaines de ses propres déclarations inviteraient à penser que lui-même en avait conscience ? On hésite perpétuellement à choisir entre ces deux hypothèses et peut-être même la question relève-t-elle, par delà les limites de l'histoire, de cette psychologie individuelle du penseur dont on peut tout supposer parce qu'on ne la connaît jamais.

(1) Duns Scot se souvient sans doute ici de la thèse d'Aristote, selon qui le nécessaire au sens absolu et premier se confond avec le simple. Cf. *Metaph.*, V, 5, 1015 b 11-12.

(2) *Op. ox.*, I, d. 8, q. 1, n. 5 ; t. I, p. 583. — Cf. « ex infinitate sequitur simplicitas, quia infinitum nulli est componibile ut pars parti ». *Op. ox.*, I, d. 26, n. 56, t. I, p. 1015.

On pourrait néanmoins soutenir que Duns Scot élimine implicitement la solution thomiste du problème, en rejetant comme insuffisante la composition de puissance et d'acte dans le créé. En effet, dans la mesure où la composition thomiste d'essence et d'existence est un cas particulier de la composition de puissance et d'acte, on peut dire que la première est impliquée dans l'élimination de la deuxième. Or c'est un fait que Duns Scot ne situe pas dans la composition d'acte et de puissance, à moins qu'on ne l'entende comme lui-même le dira, la composition fondamentale de l'être créé. Ce à quoi s'en prend ici Duns Scot, c'est précisément une composition d'acte et de puissance conçus, pour user du langage d'un de ses interprètes, *tanquam entitatibus inter se realiter distinctis*[1]. Entendons par là : il n'y a pas nécessairement dans toute créature deux éléments distincts et réels, dont l'un serait puissance, l'autre acte. Par exemple, une certaine lumière peut être parfaitement pure, en tant qu'acte de luire, bien qu'elle soit d'une intensité limitée. Son actualité n'est pas impure en ce sens qu'il s'y mêlerait quelque entité positive autre que la lumière ; elle ne souffrirait donc pas d'une impureté d'essence, mais d'un manque d'intensité[2]. Si Duns Scot a entendu la composition thomiste d'essence et d'existence comme un cas particulier d'une composition de puissance et d'acte, elle-même entendue comme une composition de deux entités réellement distinctes, on peut soutenir qu'il l'a ici implicitement éliminée.

Quoi qu'il en soit de ce point, la position de Duns Scot lui-même est claire. Il admet sans réserves que le Premier seul soit acte pur, mais il n'admet pas pour autant que toute créature soit « composée de choses ». En fait, certaines créatures sont simples, en ce sens qu'elles ne sont pas elles-mêmes des choses composées de plusieurs autres « choses ». La différence qui sépare les choses finies du Premier est qu'aucune créature n'est « parfaitement simple », parce que toutes sont composées ou aptes à entrer en composition avec d'autres : *composita vel componibilis*[3]. Duns Scot suit exactement ici l'axe de sa propre métaphysique : l'infini seul est essentiellement simple, parce qu'incomposable, et non pas seulement incomposé. Il exclut la possibilité même d'une addition. Tout fini peut être ajouté à un autre et quelque chose peut toujours lui être ajouté. L'accident compose avec la substance ; dans la substance corpo-

(1) Hier. de Montefortino, *Summa theologica*, I, 3, articulus incidens, 2ª obj. Saint Thomas, rappelons-le, ne l'entend pas non plus en ce sens, bien que ses adversaires, et parfois ses partisans, l'interprètent souvent ainsi.

(2) « Non enim est actus purus qui caret aliquo gradu actualitatis, sicut non est lux pura quae caret aliquo gradu lucis, licet cum illa luce impura non misceatur aliqua alia entitas positiva, sed tantum carentia perfectioris gradus lucis ». *Op. ox.*, I, d. 8, q. 2, n. 3 ; t. I, p. 588.

(3) *Op. ox.* ,I, d. 8, q. 2, n. 2 ; t. I, p. 586. Duns Scot n'admet pas que toute chose soit composée d'autres choses, parce que, si l'un des composants est simple, il est faux que tout soit composé, et si les deux éléments sont composés, on ira ainsi à l'infini.

relle, la matière compose avec la forme, et la substance immatérielle elle-même compose avec ses accidents. Or elle en a besoin pour sa propre perfection, comme on le voit dans le cas des Intelligences séparées les plus parfaites, qui ne jouissent de leur béatitude que parce qu'elles sont capables d'une intellection et d'une volition béatifiantes. Cette intellection et cette volition ne sont pas leur substance, sans quoi elles seraient formellement bienheureuses par elles-mêmes, ce sont donc en elles des accidents.

Non seulement toute créature compose avec d'autres, mais elle est ouverte à la composition par sa finitude même. Elle ne compose pas toujours actuellement, nous l'avons dit, avec une autre chose créée, mais bien avec l'être dont elle manque en tant que finie, ou, en d'autres termes, avec ce qu'il y a en elle de privation : *componitur igitur, non ex re et re positivis, sed ex re positiva et privatione.* Entendons bien ici le Docteur Subtil. Aucune créature ne possède l'être selon la perfection totale dont l'être lui-même est capable ; elle manque donc toujours d'une certaine perfection compatible avec l'être, ce qui revient à dire qu'elle en est privée en tant précisément qu'on la considère dans la ligne de l'être. Un exemple d'Aristote peut éclairer cette précision : on dit que la taupe est aveugle, parce qu'elle pourrait avoir la vue en tant qu'animal, bien qu'elle ne puisse pas l'avoir en tant que taupe[1]. De même ici, tout être fini, même s'il ne souffre d'aucune privation en tant qu'être de telle espèce déterminée, n'en reste pas moins privé, « en tant qu'être », de tout l'être qu'il n'est pas. Il est donc composé, non de deux choses, mais de la chose positive qu'il est et du manque d'un certain degré de perfection d'être. Ce degré ultérieur de perfection dont il manque, cet être particulier n'en est pas capable, mais l'« être lui-même » en est capable, de même que la taupe ne peut pas voir en tant que taupe, mais pourrait voir en tant qu'animal. Cette composition d'« être » positif et de « privation d'être » n'entraîne aucune composition dans l'essence même de la chose, car, en aucun être, la privation n'est un des constitutifs de l'essence, mais elle entraîne une composition d'acte et de « puissance objective ». En effet, tout être manquant d'une certaine perfection dans l'ordre de l'être est simplement « possible » à l'égard de l'être qu'il n'est pas. De même donc que l'être fini se compose d'être et de privation, de même aussi se compose-t-il d'acte et de puissance objective, cette puissance objective correspondant au manque de perfection « entitative » (c'est-à-dire au manque d'être) qui en fait un être fini. En effet, *si on le prend précisément en tant qu'être*, et non pas en tant que *tel être*, ce qu'il a d'actualité compose avec le possible qu'il pourrait être, et qu'il n'est pas[2].

(1) Aristote, *Metaph.*, V, 22, 1022 b 25.

(2) *Op. ox.*, I, d. 8, q. 2, n. 2 ; t. I, pp. 586-587. — Duns Scot élimine l'argument fondé sur le fait que toute créature est *ens per participationem*, car « participant » et « participé » ne composent pas « réellement » dans l'être créé : *loc. cit.*, n. 3, p. 588.

On ne peut qu'être frappé du caractère personnel et quasi solitaire — pour autant que nous sachions — de la route suivie par Duns Scot. Pas plus que Thomas d'Aquin n'avait cédé aux facilités de l'hylémorphisme, lui-même ne cède à ce qui eût été pour lui la facilité de la distinction thomiste d'essence et d'existence. Duns Scot se refuse toute autre composition de l'être créé, que celle qu'il peut trouver dans l'être tel que lui-même le conçoit. Cet être, c'est, si l'on peut dire, une certaine quantité d'essence réelle, ou, si l'on préfère, une certaine quantité d'être, qui changerait d'essence, comme on change de nombre, si on lui ajoutait de l'être ou si on lui en retranchait. Certains de ces êtres comportent une matière, mais d'autres non : la composition de matière et de forme n'est donc pas constitutive du fini comme tel. En tant qu'ils sont réels, tous ces êtres existent, mais leur existence n'est qu'une modalité de leur essence, ce n'est donc pas dans une composition réelle d'essence et d'existence qu'on peut situer la caractéristique du fini comme tel. S'il existe une composition du fini, qui soit liée à sa nature même de fini, c'est donc celle qu'on pourrait nommer, en termes platoniciens, du même et de l'autre : la limite qui pose l'essence en définissant ce qu'elle est implique toujours la privation corrélative de ce qu'elle n'est pas. Or, remarquons-le, c'est précisément cette privation qui fait de l'essence finie un pur « possible » ; car là où il n'y a aucune privation, il n'y a aucune limite ; on entre donc alors dans l'infini et, du même coup, dans le nécessaire, puisque étant la totalité de l'être, il ne reste plus en lui aucune place pour aucune possibilité.

La manière même dont Duns Scot oppose la complexité interne de l'être créé à la pure simplicité de l'être premier n'en rend que plus difficile, pour ne pas dire à première vue impossible, toute prédication relative à l'essence de Dieu. Ceci n'est pas une aporie feinte à plaisir, car le Docteur Subtil l'a formulée lui-même et, à vrai dire, elle ne pouvait guère lui échapper. Dès le moment où il établissait l'univocité de l'être, il prévoyait et disait que, si l'être doit être tenu pour univoque à Dieu et aux créatures, tous les attributs divins doivent l'être pareillement et pour les mêmes raisons ; mais si l'être du Premier est absolument simple, non seulement on voit mal comment des attributs divers pourront en être prédiqués, on ne voit plus du tout comment il est possible de lui attribuer l'être. Dieu, disons-nous, est suprêmement simple, en quoi nous le savons radicalement différent de toute créature ; s'il est à la fois simple en soi et radicalement différent du reste, comment trouverait-on en lui quoi que ce soit de « commun » avec la créature ? Mais si nul concept « commun » à Dieu et à la créature ne peut être formé, non seulement des attributs divins quelconques deviennent inconcevables dans cette doctrine, c'est l'univocité de l'être même que la parfaite simplicité du Premier remet en question[1].

(1) « Item tertio sic : quia primo diversa in nullo conveniunt ; sed Deus est primo diversus a quacumque creatura, alioquin haberet quo conveniret et quo differret, et

Du point de vue de Duns Scot lui-même, cette difficulté n'est pourtant qu'une illusion. En dépit des précisions qu'il a inlassablement prodiguées, le Docteur Subtil voit la même méprise sur le sens de sa doctrine renaître à chaque nouvelle application qu'il en fait. Peut-être exprime-t-elle simplement la résistance spontanée de la pensée à l'effort d'abstraction suprême qu'exige d'elle une métaphysique de la « nature commune ». Concevoir des « natures » comme telles, c'est en effet concevoir des « raisons formelles » pures et prises en elles-mêmes, alors que la pensée tend sans cesse à les concevoir dans les individus où elles existent. Lorsque Duns Scot affirme, par exemple, que le concept d'être est « formellement neutre » et, par suite, qu'il est indifférent aux concepts de « créé » ou d'« incréé », on lui objecte que l'être même n'est pas neutre, puisqu'il est nécessairement créé ou incréé. Rien n'est plus vrai, et c'est même là ce qu'enseigne expressément Duns Scot. Tout « animal » existant est doué de raison ou ne l'est pas, ce qui n'empêche que le concept « animal » n'inclut « formellement » ni celui de « rationnel » ni celui d'« irrationnel ». Ajoutons qu'il ne les exclut pas non plus. Redisons-le, il est « neutre » à leur égard, et c'est exactement ainsi que le concept d'être est à la fois commun et neutre au créé comme à l'incréé, bien que tout être réel soit créature ou créateur[1]. On ne saurait donc maintenir que des concepts « communs » au créateur et à la créature soient incompatibles avec la parfaite simplicité de Dieu, car il est bien vrai que Dieu et la créature soient immédiatement et irréductiblement différents, à tel point que la réalité de l'un n'a rien de commun avec celle de l'autre, mais cela n'empêche pas le concept d'être de désigner une raison formelle commune à ces êtres qui n'ont réellement rien de commun[2].

ita non esset simpliciter simplex ; ergo Deus in nullo convenit cum creatura, et ita nec in conceptu communi ». *Op. ox.*, I, d. 8, q, 3, a. 1, n. 2 ; t. I, p. 590. Cette objection est citée par Duns Scot à l'appui de la thèse à laquelle lui-même s'oppose : « cum simplicitate divina non stat quod aliquis sit conceptus communis univocus Deo et creaturae ». *Ibid.* On le voit, il s'agit de savoir si la simplicité divine est compatible avec l'univocité en général, qu'il s'agisse de celle de l'être ou de celle de ses attributs.

(1) « Ad confirmationem de neutro dico, quod conceptus communis duobus est neuter formaliter, et ita concedo conclusionem, quod conceptus entis non est formaliter conceptus creati nec increati. Si autem intelligatur quod iste conceptus est ita neuter quod neutrum contradictoriorum dicatur de eo, falsum est. Ita est in rationali et irrationali, quod conceptus animalis neuter est formaliter, et tamen illud quod concipitur non est neutrum, sed vere est alterum istorum ; alterum enim contradictoriorum dicitur de quolibet, et tamen oportet quemlibet conceptum esse formaliter alterum conceptum contradictoriorum ». *Op. ox.*, I, d. 8, q. 3, a. 1, n. 11 ; t. I, p. 598. — Nous parlons ici d'« abstraction suprême » en pensant à l'expression dont use parfois Duns Scot lui-même pour désigner l'abstraction requise pour concevoir la nature prise en elle-même : « abstractio ultimata ».

(2) « Deus et creatura non sunt primo diversa in conceptibus ; tamen sunt primo diversa in realitate, quia in nulla realitate conveniunt ; et quomodo esse possit conceptus communis sine convenientia in re vel in realitate, in sequenti dicatur ». *Op. ox.*, I, d. 8, q. 3, a. 1, n. 11 ; t. I, p. 598. — Les arguments annoncés par Duns Scot seront examinés plus loin.

Pour établir définitivement ce point, dont la possibilité même des attributs divins dépend immédiatement, Duns Scot doit éliminer un autre malentendu possible touchant le sens de l'univocité. C'était une thèse classique chez les théologiens chrétiens du XIII^e siècle, que l'être n'est pas un genre. Elle pouvait se réclamer d'Aristote[1], et il suffisait de la rappeler pour établir que, bien qu'il soit être, Dieu lui-même n'est pas l'un des genres de l'être. Avicenne, que Duns Scot citera sur ce point, à la fois pour son autorité et pour la raison dont il appuyait sa thèse, avait expressément nié que Dieu fût être en ce sens qu'il serait inclus dans le genre « être ». En effet, le genre d'un être est une partie essentielle de cet être : celle même que détermineront la différence spécifique, puis l'individualité ; mais Dieu est simple ; il n'a donc pas de partie, ni par conséquent de genre. Si l'on peut dire qu'il est être, ce n'est pas à titre de genre qu'on peut le lui attribuer[2].

Duns Scot n'avait donc pas ici à poser un problème nouveau ni même à trouver une solution nouvelle, mais il lui fallait du moins chercher une justification nouvelle de cette ancienne réponse et il lui était indispensable de la trouver, car si une doctrine de l'analogie ne saurait être soupçonnée de situer Dieu dans l'être comme dans un genre, la doctrine de l'univocité de l'être appelle au contraire cette objection avec une force quasi irrésistible. Comment l'être ne serait-il pas un genre « commun », dans une doctrine où il se dit au même sens de tout ce qui est ?

Si l'on y regarde d'assez près, l'objection rappelle pourtant à s'y méprendre celle que nous avons déjà récusée. Elle confond le concept commun d'être avec les sujets réels dont il se prédique. C'est d'ailleurs ce que Duns Scot suggérait déjà en disant, dès le moment même où il prouvait l'univocité de l'être, que ce concept ne saurait désigner un genre parce qu'il est trop « commun » pour cela. On le comprend ici sans aucune hésitation possible. En vertu de sa « communauté » totale, l'« être » se pose antérieurement à l'ordre de cet être particulier, qui est dans le genre et dont par conséquent on peut prédiquer un genre. Au moment où l'intellect du métaphysicien conçoit « être », il ignore encore s'il y a des genres ou s'il n'y en a pas. S'il le sait, il n'y pense pas. Comment l'être serait-il un genre, alors que lui-même n'en inclut pas la notion ?

Il suffit de voir à quel moment apparaît le « genre » pour s'assurer qu'il en est bien ainsi. Ainsi que l'a dit Avicenne, tout genre est dans un être à titre de partie. Il n'y a donc « genre » que là où il a composition, c'est-à-dire dans l'ordre de l'être fini. Or, à partir du moment où l'on est

(1) ARISTOTE, *Metaph.*, III, 3, 998 b 22. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologica*, I, 3, 5, Resp. — Cf. *L'objet de la métaphysique selon Duns Scot*, dans *Mediaeval Studies*, t. X (1948), p. 86.

(2) *Op. ox.*, I, d. 8, q. 3, a. 2, n. 16 ; t. I, p. 603. Renvoie à AVICENNE, *Metaph.*, tr. VIII, cap. 4.

dans le fini, on a quitté l'« être commun », que sa parfaite communauté même rend neutre et comme indifférent au fini et à l'infini. En d'autres termes, le concept commun d'être est indifférent à celui de « fini » qui, lui, ne peut pas être indifférent à celui de genre : un concept indifférent à quelque chose à quoi le concept de genre n'est pas indifférent, ne peut pas être le concept d'un genre. Tel est précisément le concept d'« être ». S'il s'applique à l'« être de Dieu », ce n'est plus le concept d'être, mais celui d'« être infini » ; s'il s'applique à l'« être créé », ce n'est plus le concept d'être, mais celui d'« être fini ». lequel rentre en effet dans le genre ; pour s'appliquer en commun à Dieu et à la créature, à l'infini comme au fini, ce concept doit donc se limiter strictement à l'« être » comme tel, à propos duquel le problème du genre ne saurait encore se poser[1].

Le caractère éminemment scotiste de l'argumentation éclate aux yeux : ce qui rend impossible que l'être soit un genre, c'est qu'il est susceptible d'« infinité ». Sans la compatibilité ou, pour mieux dire, l'affinité profonde des notions d'« infini » et d'« être », on ne voit pas pourquoi l'être ne serait pas un genre. Mais Dieu est infini. Comme l'*esse* chez Thomas d'Aquin, l'*infinitas* tend chez Duns Scot à dévorer l'essence divine ; elle lui est si coessentielle et singulièrement propre que nommer l'une est pratiquement nommer l'autre. En Dieu, toute réalité essentielle est « formellement » infinie, et c'est pourquoi, aucune réalité n'y étant en puissance à l'égard d'une autre, aucune composition n'est en lui possible, pas même celle de puissance et d'acte, qui est pourtant la moindre de toutes et suffirait à fonder une composition de genre et d'espèce[2]. Il ne reste aucune place pour le « genre » dans une essence dont la singularité même tient à son infinité.

La solution proposée par Duns Scot vaut pour l'attribution de l'« être », mais résout-elle le problème en ce qui concerne les attributs prédiqués de l'être divin lui-même ? On peut se le demander, et le Docteur Subtil s'est d'ailleurs posé la question. Concédant que l'être ne se dise pas de Dieu à titre de genre, accordera-t-on qu'il en va de même d'attributs tels que « bon », « sage », etc. ? Oui, et même, quoi qu'il en semble d'abord, pour la même raison. Tous les genres étant inclus dans l'être fini, l'être se

(1) *Op. ox.*, I, d. 8, q. 3, a. 2, n. 16 ; t. I, p. 603. — Le concept d'être, dira plus loin Duns Scot, « non est de se infinitus positive, ita quod de se includat infinitatem... ; nec est de se finitus positive, ita quod de se includat finitatem... sed est de se indifferens ad finitum et infinitum ». Bref, bien que, de soi, notre concept d'être soit fini, il est « finitus negative, id est, non ponens infinitatem ». *Op. ox.*, I, d. 8, q. 3, a. 3, n. 28 ; t. I, p. 615.

(2) *Op. ox., ibid.*, p. 604 : « Ista autem compositio... ». A l'art. 17, qui suit immédiatement, Duns Scot fait observer que, de même que l'être n'est pas un genre, « fini » et « infini » ne sont pas des différences spécifiques, mais, comme nous l'avons déjà dit, des « modes intrinsèques » d'une même réalité : *loc. cit.*, t. I, p. 604. Cf. I, d. 8, q. 3, a. 3, n. 26 ; t. I, p. 613. — Sur l'infinité formelle de tout ce qui se dit de Dieu, *loc. cit.*, n. 18, t. I, p. 605.

divise en fini et infini avant de s'engager dans la division des genres. Tout ce qui se dit de l'être antérieurement à la première de ses divisions lui convient ainsi en tant qu'indifférent au fini et à l'infini et donc, par là même, en tant que « transcendant » et « en dehors de tout genre ». Telle est précisément la « transcendance » que nous avons reconnue déjà aux attributs divins. Est « commun » à Dieu et à la créature, tout ce qui convient à l'être en tant qu'indifférent au fini et à l'infini. Or « bonté » et « sagesse » sont de cet ordre : en tant qu'elles conviennent à Dieu, elles sont infinies ; en tant qu'elles conviennent à la créature, elles sont finies ; elles conviennent donc à l'être antérieurement à sa division en dix genres ; bref, tous les attributs de cet ordre sont « transcendants »[1].

On voit sans doute mieux par là, à quel point la théologie de Duns Scot implique la « communauté » de l'être. Celle-ci permet à notre intellect, usant des seuls concepts naturels dont il dispose, d'en trouver un certain nombre qui, bien qu'aucun d'eux ne soit le concept propre de Dieu, s'appliquent proprement et directement à lui. La théologie naturelle de Duns Scot, ne l'oublions pas, a commencé par s'assigner des limites précises : elle porte sur le sujet « Dieu », saisi sous les espèces de l'objet « être infini », lui-même atteint au terme d'une métaphysique de l'« être commun » ; mais elle a limité pour fonder car, dans ces limites, elle est la plus résolument positive qui se puisse concevoir[2].

En élevant tous les attributs essentiels de Dieu au niveau du transcendant, cette théologie s'assure enfin la possibilité de maintenir une pluralité de tels attributs sans porter atteinte à la parfaite simplicité de l'essence divine. De prime abord, il pouvait sembler que l'univocité dût rendre l'entreprise impossible parce que, pour devenir « commun » à

(1) *Op. ox.*, I, d. 8, q. 3, a. 2, n. 18 ; t. I, p. 605.

(2) Rappelons que l'« univocité » d'un concept tient à sa « communauté », qui tient elle-même à son imperfection. La possibilité même d'une connaissance positive de Dieu est donc liée, *pro statu isto*, à l'imperfection, que l'on dirait ici féconde, du concept initial d'être. C'est d'ailleurs pourquoi l'existence de concepts communs à Dieu et à la créature n'implique pas nécessairement qu'il y ait, en Dieu et dans la créature, une réalité de même « genre », que désignerait ce concept. Le concept appliqué à Dieu ne se distingue pas du même concept, appliqué à la créature, par l'addition d'une différence spécifique, mais comme le concept d'une même réalité prise sous un mode plus ou moins parfait : « Respondeo quod quando intelligitur aliqua realitas cum modo intrinseco suo, ille conceptus non est ita simpliciter simplex quin possit concipi illa realitas absque modo illo ; sed tunc est conceptus imperfectus illius rei. Potest etiam concipi sub illo modo, et tunc est conceptus perfectus illius rei... Requiritur igitur distinctio inter illud a quo accipitur conceptus communis et illud a quo accipitur conceptus proprius : non ut distinctio realitatis et realitatis, sed ut distinctio realitatis et modi proprii et intrinseci ejusdem ; quae distinctio sufficit ad habendum perfectum conceptum vel imperfectum de eodem, quorum imperfectus sit communis et perfectus sit proprius. Sed conceptus generis et differentiae requirunt distinctionem realitatum, non tantum ejusdem realitatis perfecte et imperfecte conceptae ». *Op. ox.*, I, d. 8, q. 3, a. 3, n. 27 ; t. I, p 614.

Dieu et à la créature, un concept devrait d'abord prélever cette part « commune » sur l'essence de Dieu, qui n'a point de parts, et voici que, grâce précisément à l'univocité, les attributs se trouvent reculés en deçà du point où leur concept s'appliquerait déterminément à Dieu ou à la créature. La seule communauté qu'ils possèdent n'étant que celle de leur indifférence primitive, elle n'implique aucun prélèvement de partie opéré sur une essence à laquelle ils ne se sont pas encore appliqués : la bonté n'est que bonté, la sagesse n'est que sagesse, et lorsqu'il faudra déterminer ces attributs pour les approprier à Dieu ou à la créature, on ne les traitera pas comme des genres déterminables du dehors par quelque différence spécifique, mais comme des entités formelles déterminables du dedans par leur propre modalité.

Lorsqu'il s'agit de l'essence divine, sa modalité propre est l'infinité, et puisque certains développements de l'école scotiste imposent le problème à l'attention de l'historien, à tel point que nous aurons bientôt à nous interroger sur ce qui peut les expliquer dans l'œuvre de Duns Scot lui-même, le moment est venu de citer celui de tous ses textes où s'exprime peut-être le mieux, avec la véhémence abstraite qui le caractérise, l'intense sentiment de l'unité divine dont il fut animé. Se demandant si l'on ne pourrait pas dire que, dans l'« être infini », l'être est malgré tout en puissance à l'égard de l'infini, et s'il ne faut pas du moins le concevoir comme *hoc ens* avant de le concevoir comme *infinitum*, Duns Scot répond : « Quand quelque être est de soi-même l'être qu'il est, et n'est pas seulement capable de recevoir cet être, il a aussi de soi-même toute condition nécessairement requise pour être ; or, tel que l'être convient à Dieu, c'est-à-dire par essence, il est l'être infini même et non pas celui à qui il convient seulement d'être infini ; et c'est pourquoi, étant de soi celui qu'il est, il est de soi infini, presque comme si l'on devait pour ainsi dire concevoir l'infinité comme un mode de l'être par essence avant de le concevoir lui-même comme celui qu'il est. Ainsi donc il ne faut pas se demander comment cet être là est infini, comme si la singularité lui appartenait avant l'infinité ». Bref, conclut Duns Scot, s'il s'agit d'un être qui soit par essence, et non par participation, c'est de lui-même qu'il est tel par essence, qu'il est infini et qu'il est cet individu même qu'il est[1].

(1) « Sed saltem quaeres : quare entitas non habet proprium individuum in re quod sit in potentia ad individuum determinantis, ut primo intelligatur hoc ens quam infinitum ? — Respondeo, quod quando aliquid est de se esse, et non tantum capax illius esse, tunc etiam est de se habens quamlibet conditionem necessario requisitam ad esse : ens autem ut convenit Deo, scilicet ens per essentiam, est ipsum esse infinitum, et non aliquid cui tantum convenit ipsum esse ; et ideo ex se est hoc, et ex se infinitum, ut quasi per prius intelligatur aliquo modo infinitas esse modus entitatis per essentiam, quam ipsum intelligatur hoc esse ; et ideo non oportet quaerere quomodo hoc ens sit infinitum, quasi per prius conveniat sibi singularitas quam infinitas. Et ita est universaliter in his quae possunt esse entia per essentiam, non per participationem ; tale primo determinatur ex se ut sit tale per essentiam, et ut sit infinitum tale, et ut sit

Texte d'une admirable vigueur, mais non sans mystère en raison de la passion abstraite même qui l'anime, et dont on peut se demander s'il ne contient pas, avec la profession de foi la plus ferme en l'indestructible unité de l'essence divine que Duns Scot lui-même nous ait laissée, une tentation qui devait solliciter plus tard l'esprit de certains de ses disciples. L'intention qui le guide est parfaitement claire. Il ne veut pas que l'on conçoive l'essence divine comme recevant pour ainsi dire du dehors deux déterminations complémentaires, qui seraient la singularité et l'infinité. Il ne veut particulièrement pas que l'individu Dieu soit conçu comme un sujet à qui surviendrait, fût-ce éternellement, l'infinité dans l'essence. Il fait au contraire, non sans un *quasi* et un *aliquo modo*, passer l'infinité avant la singularité, pour rétablir la simplicité de l'essence divine menacée, non pour remplacer par un autre l'ordre des modalités divines qu'il refuse d'accepter. Si Duns Scot n'admet pas que la « singularité » appartienne à l'essence divine avant l'infinité, on ne peut, sans forcer son texte, lui faire soutenir que l'infinité appartienne à cette essence avant la singularité. En tout cas, lui-même ne le dit pas et la conclusion même de son texte implique plutôt le contraire : c'est de soi qu'un tel être est par essence, qu'il est infini et qu'il est cet être même qu'il est. Pourtant, lorsque tout est dit, il reste que Duns Scot a suggéré de concevoir en Dieu l'infinité de l'essence avant sa singularité. Si l'on voulait à tout prix concevoir un ordre entre les modalités divines, semble-t-il dire à son adversaire, ce serait *plutôt* celui-là.

Qui songerait à s'en étonner? Pour une doctrine où l'infinité est la modalité proprement divine de l'être, on ne voit pas ce qui, dans l'essence de Dieu, pourrait la précéder. Que rien ne précède rien dans cette essence parfaitement simple, c'est assurément ce que pense Duns Scot lui-même, mais il n'a pas pensé qu'il aurait des disciples, ni qu'une École Scotiste naîtrait d'un enseignement aussi personnel que le sien. Lui, que l'on voit avancer comme pas à pas au cours de l'*Opus Oxoniense*, proposer avec réticence des solutions dont la nouveauté ne lui échappe pas[1], s'y confir-

hoc de se ». *Op. ox.*, I, d. 8, q. 3, a. 3, n. 29 ; t. I, p. 616.Ce texte est l'une des origines les plus sûres des spéculations de François de Mayronnes et d'autres scotistes, qui les ont conduits à compter et à sérier les modalités de l'essence divine, quitte à ne plus lui attribuer l'existence qu'en troisième ou quatrième lieu. Cf. *L'être et l'essence*, Paris, J. Vrin, 1948, pp. 134-140.

(1) Nous avons noté le fait en ce qui concerne l'univocité de l'être, que Duns Scot a d'abord proposée, « non asserendo, quia non consonat opinioni communi... ». *Op. ox.*, I, d. 3, q. 2, a. 4, n. 5 ; t. I, p. 309. Il en va de même pour la distinction formelle, que Duns Scot introduit d'abord « sine assertione et praejudicio sententiae melioris... », *Op. ox.*, I, d. 2, q. 4, a. 5, n. 41 ; t. I, p. 279. Tenons compte de ce qu'il peut y avoir de convenu dans ces clauses de style ; on citerait néanmoins difficilement des scotistes qui n'aient pas osé « affirmer » la distinction formelle et l'univocité. Duns Scot lui-même semble d'ailleurs avoir de plus en plus fermement admis ces thèses à mesure qu'il les défendait et il est naturel que son école les ait si résolument défendues, mais la nuance que nous signalons reste un fait.

mer à mesure qu'il les met à l'épreuve, peser des objections surgies, entre deux leçons, à l'occasion de son enseignement même[1], ce chercheur infatigable, dont il semble que les notes de cours soient sous nos yeux, est devenu la proie d'une postérité pour laquelle il n'écrivait pourtant pas, parce qu'il ne l'avait pas prévue. Les esprits de haute qualité n'ont certes pas manqué parmi ceux qui se sont réclamés de sa doctrine, seulement, comme il est de règle dans toutes les écoles, c'est la doctrine même du Maître que ses disciples ont pris pour objet d'étude et non plus les problèmes que cette doctrine avait tenté de résoudre. Dès lors, on a pensé sur de la pensée au lieu de penser sur le rapport de cette pensée au réel, telle solution proposée par le Maître est devenue problème à son tour et l'on en a vues d'interminablement discutées pour elles-mêmes, dans un oubli quasi total des problèmes dont elles étaient les solutions. Pour l'historien, qui prophétise à coup sûr dans le passé, prouver que l'école *devait* sortir de la doctrine est une tentation presque invincible ; du moins le pouvait-elle, puisqu'elle en est sortie, et ce n'est pas excéder les limites de l'histoire que de le faire observer.

III. La distinction des attributs divins

Comment l'École Scotiste a pu sortir de Duns Scot, on ne le voit peut-être nulle part mieux qu'en abordant le problème, longtemps différé mais finalement inévitable, du fondement possible de la distinction des attributs divins. Accordons au Docteur Subtil qu'on puisse attribuer univoquement l'être à Dieu sans mettre en péril la simplicité de l'essence divine ; accordons-lui pareillement, comme d'ailleurs ses principes l'exigent, que tout attribut essentiel soit transcendant à l'ordre du genre et par conséquent à celui de l'être fini ; il restera pourtant à se demander comment ces attributs essentiels peuvent être distincts les uns des autres et trouver néanmoins un fondement de leur distinction dans l'essence parfaitement simple dont ils se prédiquent. Le problème se pose avec une

(1) Il semble, par exemple, qu'en reprenant le problème de l'univocité (*Op. ox.*, I, d. 8, q. 3, a. 1, n. 2 ; t. I, p. 590), Duns Scot tienne compte d'objections nouvelles (« ad hoc ponuntur quaedam rationes prius non tactae », p. 590). Sans doute, il peut avoir imaginé lui-même ces objections, mais on ne peut lire cette qu. III en « professeur » sans penser que Duns Scot a été enchanté de saisir l'occasion qui s'offrait à lui de reprendre d'ensemble le problème de l'univocité, dont il avait longuement traité dans la dis. III, q. 3. Pour résoudre le nouveau problème qui offre l'occasion de cette reprise (*Utrum cum simplicitate divina stet quod aliquis sit conceptus communis univocus Deo et creaturae*), il eût suffi de répondre à la troisième des quatre nouvelles objections soulevées ici contre l'univocité (p. 590 : *Item tertio sic...*). Tout ceci sous réserve de ce que nous apprendrait sur ce texte une édition critique, et, après tout, une impression irrésistible n'est encore qu'une impression.

urgence qu'il n'avait pas dans la doctrine de Thomas d'Aquin. Là, il était impossible que rien fût univoquement prédiqué de Dieu et des créatures, et, le seul *modus communitatis* admis entre le créateur et la créature étant celui de l'analogie[1], il suffisait, pour fonder la distinction des attributs divins, d'admettre qu'ils signifient le premier principe même des choses « en tant que préexiste en lui », sous un mode trop éminent pour que nous puissions le concevoir ou le signifier, ce que chacun d'eux signifie[2]. Le problème de leur unité en Dieu se noie dans le vague même de la connaissance que nous en avons. Ici, dans le scotisme, il se pose au contraire avec une précision rigoureuse. Du fait même qu'il est un transcendantal, chaque attribut désigne une « quiddité » distincte dont la « raison formelle » est concevable à part ; d'autre part, Duns Scot enseigne que chaque attribut se prédique univoquement et positivement de l'essence divine même ; il faut donc bien admettre que les raisons formelles des attributs distincts soient distinctement présentes dans cette essence. En d'autres termes, il ne suffit plus d'admettre, avec Thomas d'Aquin, que la distinction des attributs ait un *fundamentum in re* dans l'éminente perfection de l'être divin, il faut admettre que chaque attribut distinct trouve ce fondement réel dans une raison formelle distincte au sein de l'essence même de Dieu. Comment alors sauver la simplicité de cette essence, c'est désormais la question.

La notion de « distinction formelle », en quoi tiendra toute la réponse, apparaît une première fois, *sine assertione et praejudicio sententiae melioris*, pour expliquer que l'essence divine, qui est une, ne soit pas « plurifiée » par la trinité des personnes. En vue de résoudre ce problème purement théologique, Duns Scot propose d'admettre une distinction entre l'*essentia* et les trois *supposita*, ou, plus exactement, entre la raison formelle de l'essence divine et celles de chacun des trois « suppôts » en question. Pour que la distinction envisagée puisse rendre le service qu'on attend d'elle, il faut qu'entre « la raison par laquelle le suppôt est formellement incommunicable, et la raison de l'essence en tant qu'essence, il y ait quelque distinction qui précède tout acte de l'intellect créé et incréé »[3]. La formule est de tout point remarquable, mais particulièrement la clause qui la termine. Il n'y a distinction formelle, que si elle peut être conçue comme *praecedens omnem actum intellectus creati et increati*. Assurément, il ne s'agit pas ici d'une précédence chronologique, mais Duns Scot veut dire que le formellement distinct n'est pas tel en vertu d'un acte de connaître qui le poserait à part du reste ; il est de soi distinct, il n'a donc pas à être distingué par la pensée afin de le devenir.

Le problème à propos duquel Duns Scot introduit d'abord cette distinc-

(1) Thomas d'Aquin, *Summa theologica*, I, 13, 5, Resp.
(2) Thomas d'Aquin, *Summa theologica*, I, 13, 2, Resp.
(3) *Op. ox.*, I, d. 2, q. 4, a. 5, n. 41 ; t. I, p. 279.

tion ne relève pas de la philosophie, mais elle ne changera pas de nature en s'étendant au domaine de la métaphysique, dont il est d'ailleurs clair qu'elle provient[1]. En quoi consiste-t-elle? Considérons un objet formel quelconque, le concept « homme » par exemple. On peut le concevoir de deux manières différentes du point de vue grammatical : *homo*, *hominis ;* il y a donc là une première distinction dans l'intellect, en tant que l'on conçoit comme distinctes deux formes grammaticales d'un même nom. Si le logicien conçoit la même distinction, elle prendra pour lui la forme *homo-humanitas*, mais ce sera toujours une distinction entre deux manières de concevoir le même objet. La distinction formelle est plus accusée que les précédentes, car elle n'existe dans l'entendement que lorsqu'il distingue, par deux actes, « deux objets formels ». Il se peut que deux êtres distincts correspondent à ces deux actes, comme c'est le cas lorsque je conçois « homme » et « âne »[2], mais on va voir que ce n'est pas nécessaire, la présence de deux raisons formelles distinctes dans un même sujet suffisant à fonder cette distinction.

Quoi qu'il en soit de ce dernier point, il est clair que la distinction formelle se fonde sur celle des objets formels, et, puisqu'elle « précède tout acte de l'intellect », elle ne peut être qu'une distinction « réelle ». Elle l'est, en effet, mais c'est la plus petite des distinctions de ce genre : *minima in suo ordine*, *id est inter omnes quae praecedunt intellectionem*[3]. A vrai dire, Duns Scot ne trouve aucun type de distinction reçue dont le nom s'applique exactement à celle qu'il veut ici définir. On peut la nommer une distinction réelle, mais ce n'est pas une distinction réelle proprement dite, car celle-ci suppose d'ordinaire qu'un au moins de ses termes désigne un être actuellement existant à part de ce que désigne l'autre. On peut l'appeler une distinction de raison, pourvu que *ratio* désigne ici la quiddité même de la chose, auquel cas c'est d'une distinction de « raisons formelles » qu'il s'agit. C'est pourquoi, reprenant le problème à la base, Duns Scot préfère partir d'une classification générale des degrés d'unité, dans l'espoir qu'une exacte détermination de l'unité qui fonde l'identité formelle comme telle, lui permettra de mesurer la différence qui naît du manque de cette unité.

Le premier et plus bas degré d'unité est celle de l'« ensemble », par

(1) Notons pourtant que le problème théologique de la Trinité et le problème philosophique de la distinction formelle sont imbriqués l'un dans l'autre, car la distinction des deux modes « intellect » et « volonté » est à la base de la distinction des « émanations de personnes », le Fils étant conçu dans l'intellect et le Saint-Esprit dans la volonté. Sans une distinction interne de l'intellect et de la volonté de Dieu, les modes d'émanation des personnes divines ne pourraient eux-mêmes se distinguer. Voir *Op. ox.*, I, d. 8, q. 4, a. 1, n. 7 ; t. I, p. 624 : « Item tertio sic... ». Cf. n. 8, p. 625 : « Item contra minorem... », et a. 2, n. 10, t. I, p. 627 : « Primo per tertiam... ».

(2) *Op. ox.*, I, d. 2, q. 4, a. 5, n. 42 ; t. I, p. 280.

(3) *Loc. cit.*, n. 43, p. 282.

exemple celle d'objets mis en tas et simplement rassemblés *(unitas aggregationis)*. Au-dessus vient l'unité d'ordre *(unitas ordinis)*. Elle suppose que le rassemblement n'est pas une juxtaposition pure et simple, mais que chacune des parties y occupe une place justifiable en vertu d'un certain principe. Au-dessus encore vient l'unité par accident *(unitas per accidens)*. Il ne s'agit plus simplement alors d'un rapport d'ordre, mais de l'unité d'un déterminé et de la forme qui le détermine. Si cette forme est accidentelle, on obtient l'unité par accident dont nous parlons ; si cette forme est substantielle, on obtient l'unité, supérieure à la précédente, qui naît des principes essentiels d'un être : c'est l'unité par soi *(unitas per se)*. Au-dessus encore de cette dernière, c'est-à-dire au delà de l'unité de composition comme de l'unité d'ordre, vient celle du simple *(unitas simplicitatis)*. C'est d'une véritable identité qu'il s'agit alors, car, à l'intérieur du simple, n'importe quoi est la même chose que n'importe quoi. On pourrait croire avoir atteint par là le terme de cette hiérarchie, mais il n'en est rien. Encore au delà de toutes ces unités, ajoute Duns Scot, se trouve l'« identité formelle », où l'identique inclut l'identique dans sa raison formelle même, c'est-à-dire immédiatement par soi[1]. Il suffit de renverser cette définition de l'identité formelle pour obtenir celle de la distinction formelle, car où la première manque, on a la deuxième : est formellement distinct de quelque chose, ce qui ne lui est pas « identique par inclusion dans sa raison formelle ». Il y a donc bien « distinction formelle » ou, comme préfère parfois s'exprimer Duns Scot, « non identité formelle », partout où se rencontrent deux quiddités dont les raisons formelles sont irréductibles l'une à l'autre. Notre problème est dès lors de savoir, si l'on peut concilier avec la simplicité de Dieu une distinction formelle ainsi entendue.

Duns Scot n'éprouve aucun doute quant à l'existence en Dieu de perfections essentielles formellement distinctes. Disons plus, il n'arrive même pas à se convaincre que ceux qui soutiennent le contraire, le pensent réellement. Certains d'entre eux enseignent bien que les relations entre attributs divins ne sont rien de plus que des distinctions de raison. Pourtant, observe avec humour Duns Scot, « à quoi bon remplir tant de cahiers à déduire les attributs les uns des autres, si leurs relations se réduisent à de simples distinctions de raison? S'il en était ainsi, Dieu devrait être aussi parfaitement connu, quant à toute connaissance réelle ou tout concept réel qu'on peut en avoir, qu'on ne le connaisse que sous

(1) « In quinto (*sc.* gradu) est unitas simplicitatis, quae est vere identitas ; quidquid enim est ibi est realiter idem cuilibet, et non tantum est unum illi unitate unionis, sicut in aliis modis. Ita adhuc ultra omnes est identitas formalis. Voco autem identitatem formalem, ubi illud quod dicitur sic idem, includit illud cui sic est idem in ratione sua formali et per consequens per se primo modo ». *Op. ox., loc. cit.*, n. 44, p. 283. Duns Scot précise plus loin par un exemple, que l'« identité réelle » n'entraîne pas toujours et nécessairement l'« identité formelle », n. 45, p. 284.

un seul de ses attributs ou qu'on le connaisse en raison de tous ses attributs, car connaître plus de relations de raison, touchant un sujet quelconque, ne rend pas plus parfaite la connaissance réelle qu'on en a »[1]. Quelque portée philosophique qu'on lui accorde, la valeur psychologique de la boutade n'est pas négligeable. On dit parfois que certains, qui sont thomistes lorsqu'ils enseignent, sont molinistes lorsqu'ils prêchent ; il est en tout cas certain aux yeux de Duns Scot que ceux qui enseignent que les attributs divins sont analogues, les imaginent comme univoques.

Duns Scot lui-même a ici le mérite d'imaginer comme il pense. Il refuse absolument d'admettre, qu'il n'y ait entre les attributs divins d'autre distinction, que celle qui tiendrait à nos différentes manières de concevoir un même objet formel. Les perfections essentielles de Dieu ne sont pas simplement la même essence divine conçue par nous selon des modes différents. Disons plus, elles ne se distinguent pas seulement à titre d'objets formels *distincts dans notre entendement*, car s'il en était ainsi, le fait que nous distinguons les attributs de Dieu dans notre pensée ne les empêcherait pas de se confondre réellement en lui et d'y être interchangeables ou identiques. Ils seraient, ce que l'on nie pourtant qu'ils soient, synonymes[2]. On doit donc affirmer davantage. Dieu est l'être absolument parfait, sans quoi il ne serait pas l'être tel qu'on n'en peut concevoir de plus grand. Si Dieu est absolument parfait, il possède toutes les perfections et elles sont en lui infinies ; or, pour qu'elles y soient, il ne faut pas qu'elles soient en lui seulement comme objets de connaissance, mais comme des objets existants. A moins donc de supposer, ce qui serait absurde, qu'il existe réellement dans la créature imparfaite des perfections qui n'existeraient qu'idéalement dans l'être suprêmement parfait, il faut admettre que tout ce qui est perfection finie dans la créature est perfection infinie en Dieu[3]. Entendons par là que ces perfections y sont réellement en elles-mêmes, car toute autre manière d'entendre qu'elles y soient revient pratiquement à dire qu'elles n'y sont pas. Si la sagesse est en Dieu, elle y est comme

(1) *Op. ox.*, I, d. 8, q. 4, a. 3, n. 19 ; t. I, p. 634.

(2) *Op. ox.*, I, d. 8, q. 4, a. 2, n. 14 ; t. I, p. 631 ; notamment « et tunc ultra, cum nulla sit distinctio in re, sive secundum opinionem, sive secundum expositionem opinantium, sequitur quod bonitas et veritas sint formaliter synonyma, quod ipsi negant, ... ». Il n'est pas impossible que Duns Scot vise ici Thomas d'Aquin, *Summa theologica*, I, 13, 4, Resp. — L'argument principal de Duns Scot semble plutôt théologique : Dieu se connaît intuitivement ; or l'intuition intellectuelle ne perçoit dans son objet aucune distinction, à moins qu'elle n'y existe ; il faut donc admettre que Dieu lui-même ne se connaisse aucun attribut, ou, s'il s'en connaît, qu'ils soient réellement en lui : *Op. ox.*, *loc. cit.*, n. 15 ; t. I, p. 631, à quoi renvoie *Op. ox.*, I, d. 8, q. 4, a. 3, n. 17, t. I, p. 633. L'homme n'ayant, *pro statu isto*, aucune connaissance intuitive, l'argument ne saurait être tenu pour philosophiquement valable ; à moins, bien entendu, qu'on ne tienne pour philosophiquement démontrable que Dieu a la connaissance intellectuelle intuitive de ses attributs, saisis sous leurs raisons formelles propres, ce que Duns Scot ne refuserait peut-être pas de soutenir.

(3) *Op. ox.*, I, d. 8, q. 4, a. 2, n. 13 ; t. I, p. 630.

sagesse ; si la bonté est en Dieu, elle y est comme bonté ; or la sagesse réelle n'est pas « formellement » la bonté réelle ; il faut donc admettre que sagesse, bonté et tous les autres attributs essentiels, puisqu'ils *sont* en Dieu, y soient de la seule manière dont ils y puissent être, c'est-à-dire comme formellement distincts.

On objectera peut-être à cela que, puisque tout ce qui est en Dieu est infini, et que les attributs divins le sont, tous se confondent pareillement en un seul, qui est l'infinité même. Ce serait oublier que l'infinité n'est pas à proprement parler un attribut de Dieu, mais le mode propre de l'essence divine. Ce qu'entraîne l'infinité de l'essence, c'est que tout ce qui appartient à cette essence soit infini. La sagesse de Dieu est donc infinie, la bonté de Dieu est pareillement infinie, et l'une comme l'autre l'est en vertu de l'infinité de l'essence divine même. Il ne suit pourtant pas de là que la sagesse infinie soit « formellement » la bonté infinie. Comme le dit fort clairement Duns Scot : « L'infinité ne détruit pas la raison formelle de ce à quoi on l'ajoute, car en quelque degré que l'on considère une perfection, pourvu que ce soit un degré de cette perfection même, la raison formelle de cette perfection n'est pas ôtée par ce degré »[1]. En d'autres termes, l'infinité n'est de la raison formelle d'aucun attribut comme tel. Si elle l'était, elle serait incluse dans la définition de chacun d'eux et il n'y aurait alors de sagesse ou de bonté qu'infinies, ce qui est manifestement faux. Le fait qu'une sagesse, comme celle de Dieu, soit infinie, ne saurait donc faire que l'infinité soit incluse dans la raison formelle de la sagesse. La « non-identité formelle » de la sagesse, de la bonté et des autres attributs subsiste donc intacte, dans l'essence divine même, en dépit de leur infinité[2].

Reste le point de loin le plus délicat : comment cette distinction ou, si l'on préfère, cette « non-identité » formelle, est-elle compatible avec la simplicité divine ? Au moment où Duns Scot se pose le problème à propos des attributs divins, il l'a déjà résolu à propos des « propriétés » du Père, en étudiant le dogme de la Trinité. Le fait qu'il se retranche ici derrière cette démonstration antérieure, dont nul ne doutera qu'elle relève de la théologie, montre bien à quel point la même méthode vaut pour lui dans les deux domaines. Notons donc d'abord que, si nous exposions ici pour elle-même la théologie de Duns Scot, nous dirions simplement que la compatibilité de la simplicité divine avec la distinction formelle des deux « propriétés » du Père, l'« innascibilité » et la « paternité », garantit, *a fortiori*, la compatibilité de la simplicité de l'essence divine avec la distinction formelle de ses attributs[3]. Il nous faut pourtant chercher si

(1) *Op. ox.*, I, d. 8, q. 4, a. 3, n. 17 ; t. I, p. 633.
(2) *Loc. cit.*, n. 18 ; t. I, pp. 633-634.
(3) *Loc. cit.*, n. 21 ; t. I, p. 636. Nous disons, *a fortiori*, parce que, comme on va voir, l'infinité des perfections divines (qui n'appartient pas *formaliter* aux propriétés du Père) assure leur compatibilité avec la simplicité de l'essence de Dieu.

Duns Scot ne nous ouvre aucune voie directe vers la solution de notre problème.

On en trouve une, semble-t-il, si l'on pose la même question sous cette forme à peine différente : comment se fait-il que les attributs de Dieu soient « formellement » distincts, s'ils sont « réellement » identiques en vertu de l'absolue simplicité de Dieu? Duns Scot développe sa réponse à cette question, en éliminant l'objection redoutable que l'on pouvait tirer d'un texte célèbre d'Augustin : « La sagesse et la justice sont deux qualités dans la créature, mais non en Dieu, car celle qui est en lui la justice même, y est aussi la bonté »[1]. Tel est bien en effet l'« argument principal » qu'il lui faut éliminer, et c'en est un de poids, moins en raison de l'autorité d'Augustin que pour ce qu'il contient de vérité assurée et expressément enseignée par Duns Scot lui-même : tout ce qui est en Dieu est identiquement un seul et même être, l'être de Dieu.

La solution proposée par le Docteur Subtil peut être comptée parmi les plus profondes et les plus originales de ce puissant esprit. Il ne pouvait d'ailleurs ici que créer, ou reculer devant un problème que sa propre métaphysique de l'être rendait à la fois inévitable et, semblait-il, insoluble. Deux vérités apparamment contradictoires, mais l'une et l'autre certaines, exigeaient ici d'être accordées, car il était également certain, aux yeux de Duns Scot, que prédiquer quoi que ce soit de Dieu fût prédiquer l'identique de l'identique, et que prédiquer de Dieu deux attributs essentiels quelconques fût lui attribuer deux quiddités formellement distinctes. Comment l'une et l'autre thèse, dont la vérité propre ne fait aucun doute, pouvaient-elles être vraies à la fois?

C'est que, pense Duns Scot, notre entendement ne dispose que d'une seule logique, celle de l'identité formelle. Logique d'être créé qui convient pour parler d'êtres créés. L'identité formelle est la seule que nous connaissions, et nous ne pouvons en connaître d'autre, parce que nous ne connaissons que des êtres finis, dont l'identité est en effet liée à celle de leur raison formelle propre. Or, comme on va le voir, il n'en est pas de même en Dieu. On n'a jamais entendu parler, dans l'ordre des créatures, de deux logiques de la prédication, l'une qui serait vraie dans l'ordre formel *(alia formaliter vera)* et l'autre qui serait vraie « par identité » *(et alia per identitatem)*. Ce que nous avons à montrer, c'est que, dans les choses divines *(in divinis)*, il peut y avoir une prédication qui soit vraie « par identité » et qui pourtant ne soit pas une prédication formelle.

« La raison de cette différence est, à mon avis, celle-ci... ». Cet *ut puto* semble bien avertir que le Docteur Subtil s'engage ici sur un terrain vierge et que lui-même n'a pas encore complètement exploré. Quoi qu'il en soit, voici cette raison. Concevons un abstrait quelconque. Pris au degré ultime

(1) Augustin, *De Trinitate*, XV, 5 ; *Pat. lat.*, t. 42, col. 1061-1062, cité par Duns Scot, *Op. ox.*, I, d. 8, q. 4, a. 1, n. 1 ; t. I, p. 618.

de l'abstraction[1], il est conçu comme une quiddité, sans relation à quoi que ce soit d'autre que ce qu'inclut sa propre raison formelle de quiddité. Rappelons-nous l'adage : *humanitas est humanitas tantum*. Dans un monde métaphysique où régnent les essences ainsi comprises, la pensée se heurte inévitablement au problème de leurs relations. Séparées les unes des autres par leur pureté même, elles sont incapables de communiquer ou, plutôt, le fait qu'elles soient elles-mêmes, et rien d'autre, leur interdit de le faire. C'est ce que Duns Scot a admirablement vu et dit : « Si l'on conçoit de cette manière les termes (des propositions), il n'y aura jamais de vérité dans leur union, à moins précisément que la quiddité de l'un des deux termes soit la même que la quiddité de l'autre terme. Or cela n'arrive pas dans les créatures, car lorsqu'on y abstrait les réalités, qui sont dans un même sujet, par exemple celles du genre et de la différence, et si on les considère en toute précision, chacune d'elles est finie et aucune des deux n'est parfaitement identique à l'autre. Elles ne se trouvent présentement être identiques entre elles, qu'en raison de la présence d'un troisième terme auquel elles sont identiques. C'est même pourquoi, abstraction faite de ce troisième terme, il ne reste aucune raison de les tenir pour identiques et la cause de la vérité de la proposition, qui unit ces deux termes, disparaît ».

Autrement dit, de telles essences, prises sous leur raison formelle abstraite de quiddités pures, ne sauraient communiquer directement à cause du caractère « fini » de chacune d'elles. Dans un être fini, l'essence a pour unique fonction de délimiter la quantité de perfection d'être qui le spécifie comme tel. C'est même pourquoi, disions-nous, tout être fini est composé d'acte et de privation, la raison formelle qui le fait être ce qu'il est lui interdisant du même coup d'être autre chose. On peut le vérifier ici, car il est clair que si toute définition se fait par le genre et la différence, c'est précisément parce que le genre n'*est pas* la différence, et inversement. Il est vrai que l'homme est un animal raisonnable, mais l'« animalité » n'est pas la « rationalité ». Lorsqu'on pousse jusqu'au bout l'abstraction formelle, on aboutit à des termes qui ne sont plus vraiment identiques et dont l'un ne peut plus être prédiqué de l'autre. On ne peut encore le faire, que si ces deux termes sont tenus pour identiques entre eux comme identiques à un troisième *dont on les abstrait*. Dans l'exemple choisi, on les abstrait du terme « homme », et il faut bien les en abstraire pour obtenir des quiddités formelles ultimes, mais l'abstraction même qui les libère à l'état pur supprime la cause de la vérité affirmative qui les unit[2].

La nature finie du créé rend donc inévitable que toute prédication vraie, relative aux créatures, le soit simultanément dans l'ordre « formel » et dans

(1) Pour le sens d'« abstractio ultima », ou « ultimata », voir *Mediaeval Studies*, t. X (1948), p. 73, notes 5 et 6.

(2) *Op. ox.*, I, d. 8, q. 4, a. 3, n. 25 ; t. I, p. 639.

celui de l'identité. Il en va tout autrement en Dieu, parce que l'essence divine est infinie et que tout ce qui participe à cette essence, participe à son infinité. Le rôle de lien des essences que jouait l'*esse* dans le thomisme, va donc être tenu dans le scotisme, *au niveau de l'essence divine*, par l'« infinité ». Notons d'ailleurs que Duns Scot ne contredit ici en rien ce qu'il enseigne ailleurs touchant le caractère purement « modal » de l'infinité. Au contraire, c'est ce caractère même qui permet à l'infinité de dénouer une situation métaphysique dont on peut bien dire qu'elle serait autrement sans issue. Parce qu'elle est une modalité de l'« être », l'infinité commune à des raisons formelles quidditativement irréductibles leur confère l'*identité dans l'être* sans supprimer leur *distinction dans la formalité*. C'est pourquoi l'usage simultané de deux logiques serait ici nécessaire, l'une où la prédication serait vraie de l'identité d'être, tandis que l'autre attribuerait en toute vérité à cet être, comme « formellement » distinctes, des quiddités dont on sait par ailleurs qu'elles sont « ontologiquement » identiques.

Prenons un exemple. Si l'on abstrait, dans le créé, sagesse et bonté, on obtient deux essences ultimes, dont aucune ne peut communiquer avec aucune autre parce que, chacune d'elles étant ontologiquement finie, elle ne peut être rien d'autre que ce que sa raison formelle lui impose d'être. Si l'on abstrait sagesse et bonté en Dieu, la situation est toute différente. En effet, « abstraction faite de tout ce qui est étranger à la raison formelle de chacune d'elles, chacune de ces quiddités, prise précisément comme telle, demeure formellement infinie ». Elle l'est à titre d'être et en vertu de l'infinité même de l'essence divine, si bien que, « l'infinité étant la raison de l'identité des deux termes, leur identité persiste en dépit de leur état d'abstraction totale, car ils n'étaient pas précisément identiques à cause de leur identité à un troisième terme dont on les eût abstraits, mais à cause de l'infinité formelle de l'un et l'autre »[1]. Ainsi, il reste vrai de dire, avec saint Augustin, que la sagesse de Dieu « est » sa justice, mais il est non moins vrai de dire, avec Duns Scot, que « ce qu'est » la sagesse de Dieu n'est pas ce qu'est sa justice, car la justice de Dieu n'est pas formellement identique à sa sagesse, mais, puisque justice et sagesse sont infinies, chacune d'elles « est » identiquement ce qu'est l'autre. En vertu de cette conclusion antérieurement acquise, que deux êtres infinis sont incompos-

(1) *Op. ox., loc. cit.*, n. 26 ; t. I, p. 639. Cf. « bonitas et magnitudo et caetera hujus modi sunt eadem quasi identitate mutua, quia utrumque est formaliter infinitum, propter quam infinitatem utrumque est idem alteri » ; *loc. cit.*, n. 23, p. 638 ; et encore, n. 6, p. 624 : « quodlibet attributum continet essentiam divinam secundum omnem rationem perfectionis idealis, ... quia ratio idealis correspondet perfectioni creaturae, in quantum ea perficitur in esse quidditativo, et per consequens sub ratione illa qua essentia est limitata. Unde et secundum diversos gradus limitationis distinguuntur, non autem in quantum ista essentia est perfecta simpliciter, quia sic correspondet omnibus unum attributum in Deo, ut bonitas aut perfectio simpliciter ».

sibles, l'infinité de l'essence assure la simplicité réelle de l'être divin dans la distinction formelle des attributs.

Duns Scot n'a donc pas voulu se contenter d'une distinction des attributs divins fondée sur la connaissance que Dieu a de soi comme diversement « imitable » par les créatures[1]. Les quiddités sont dans les créatures, et puisque tout ce qu'il y a de perfection dans la créature est d'abord en Dieu, ces quiddités sont d'abord en Dieu. Ce qui retient plusieurs de l'admettre, c'est qu'ils ne parviennent pas à distinguer la « raison formelle » du « mode de l'essence ». Ils ne voient pas que, de soi, la perfection d'être que définit une raison formelle, n'est ni finie, ni infinie, mais finie dans une essence finie et infinie dans une essence infinie. Il est donc vrai que, dans un être fini, la quiddité limite l'être en même temps qu'elle le spécifie, mais écartons de cette quiddité une limitation qui n'est pas incluse dans son essence, que reste-t-il ? Une certaine « perfection » d'être. Portons cette perfection, en tant même que perfection, à l'infini : elle contient, à titre de « perfection infinie », toute perfection possible. Tels sont précisément les attributs divins, dont chacun, en raison de son infinité même, contient l'essence divine tout entière avec toutes les raisons formelles auxquelles la sienne propre n'est pas identique[2]. La simplicité parfaite de l'essence divine est donc, non seulement sauve, mais plus fortement confirmée que jamais. On ne voit pas qu'à aucun moment elle soit mise en péril dans la pensée de Duns Scot lui-même. Qu'elle l'ait été plus tard, dans la doctrine de certains *formalizantes* qui se réclamaient de ses principes, c'est possible ; si cela s'est produit, que la chose ait pu se produire en raison de la nature de ces mêmes principes, c'est au moins vraisemblable, mais toute doctrine étant un équilibre, elle implique une possibilité de rupture d'équilibre. Savoir à qui incombe la responsabilité de telles ruptures, excède sans doute la compétence de l'histoire ; tout ce que peut faire ici l'historien comme tel, c'est de marquer le point où, dans une doctrine, la rupture pouvait se produire et attendre qu'elle se soit produite avant de la commenter.

Il n'y en a pas trace dans l'œuvre de Duns Scot lui-même, pour une raison qui suggère peut-être la seule manière de l'éviter. La pensée est ici autre que celle de Thomas d'Aquin. Plus proche d'Anselme et d'Augustin, il situe dans l'*essentia* le cœur de la réalité, mais il doit, lui aussi, expliquer la coexistence des essences dans l'unité de l'être divin, et puisqu'il ne peut le faire en identifiant l'*essentia* de Dieu à son *esse*, il le fait par une dialectique de l'infinité. La distinction formelle des essences n'empêche pas la parfaite unité ontologique de l'infini. Tout ce qui est

(1) Cf. Thomas d'Aquin, *Summa theologica*, I, 15, 2. Resp. : « Sic igitur inquantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam hujus creaturae ».

(2) *Op. ox.*, I, d. 8, q. 4, a. 1, n. 6 ; t. I, pp. 623-624.

de soi formellement distinct, et le reste, y devient pourtant un en vertu de l'infinité d'être qui lui est commune. Comment en serait-il autrement ? Une métaphysique des essences ne peut chercher ses solutions que dans l'essence elle-même. Duns Scot trouve celle de son problème dans la modalité proprement divine de l'être premier, qui est l'infinité. La double prédication d'identité qui en résulte exige un effort d'abstraction vraiment suprême, car on ne peut la pratiquer sans attribuer identiquement le même « être » à tout ce qui est de l'essence divine, tout en n'attribuant aux déterminations de cette essence, prises une à une, que leur essence ou quiddité particulière. En d'autres termes, alors que la limitation de l'être fini n'autorise à lui attribuer par mode d'identité que ce qu'inclut son essence, la distinction formelle des attributs de Dieu ne détermine en lui aucune limitation d'être. C'est pourquoi la distinction formellement réelle des attributs n'y porte aucun préjudice à leur identité ontologique, tout ce qui est Dieu étant aussi infiniment « être » que lui.

Si l'on perd tant soit peu de vue que l'objet de notre théologie est l'*ens infinitum*, toutes les modalités ou formalités de l'être divin perdent le lien qui les unit dans la simplicité de l'essence divine. C'est alors que l'on commence à les séparer, pour les hiérarchiser et parfois même les compter. Duns Scot lui-même s'oriente fermement en une direction inverse. Il faut docilement le suivre si l'on ne veut pas que l'unité de sa doctrine éclate en fragments que rien ne permettra plus de rassembler.

Étienne Gilson.

LE VIDE ET L'ESPACE INFINI AU XIV^{E} SIÈCLE

I. Introduction

« S'il nous fallait assigner une date à la naissance de la science moderne, a dit Pierre Duhem, nous choisirions sans doute cette date de 1277, où l'évêque de Paris proclama solennellement qu'il pouvait exister plusieurs mondes et que l'ensemble des sphères célestes pouvait, sans contradiction, être animé d'un mouvement rectiligne »[1]. Assertion curieuse, qui met à l'origine de la science moderne la proclamation par l'évêque de Paris de deux absurdités[2]. Aussi M. Gilson a-t-il eu bien raison de mettre les choses au point et de nous rappeler que « l'évêque de Paris ne se souciait pas de science ; il déclarait simplement qu'on ne pouvait interdire à Dieu, au nom des nécessités du monde grec alors tenu pour réel, de créer un ou plusieurs mondes de structure différente, et il le déclarait au nom de la toute-puissance divine, en théologien »[3]. Si, néanmoins, la condamnation de 1277 a eu une influence profonde sur la marche de la pensée européenne, c'est que « comprise comme une condamnation du nécessitarisme grec, cette condamnation conduira nombre de théologiens à affirmer, comme possibles, en vertu de la toute-puissance du Dieu chrétien, des positions scientifiques ou philosophiques traditionnellement jugées impossibles en vertu de l'essence des choses. En permettant des expériences mentales nouvelles, la notion théologique d'un Dieu infiniment puissant a libéré les esprits du cadre fini où la pensée grecque avait enclos l'univers. Parmi les

(1) Pierre Duhem, *Études sur Léonard de Vinci*, Paris, 1906-1913, v. II, pp. 411 sqq.

(2) La pluralité des « mondes » et la possibilité du mouvement de notre « monde » (système terrestre ou solaire) n'ont joué aucun rôle dans la formation des concepts fondamentaux de la science moderne, quelqu'importance qu'elles aient eue par la suite.

(3) E. Gilson, *La philosophie au moyen âge*, 2^{e} édition, Paris, 1944, p. 460. M. Gilson ajoute malicieusement (*ib.*, p. 487) : « dans un autre texte, le même historien propose une autre date, et plus tardive », à savoir celle où Jean Buridan a conçu la théorie de l'*impetus* (*Études sur L. de Vinci*, v. III, p. xi). La deuxième date est aussi fausse que la première.

nombreuses hypothèses formulées en vertu de ce principe, certaines se sont trouvées d'accord avec celles que, pour des raisons parfois différentes et toujours par une autre méthode, la science occidentale devait plus tard démontrer »[1]. Ainsi, « si la science moderne n'est pas née en 1277, c'est la date où la naissance des cosmologies modernes est devenue possible en milieu chrétien »[2].

Tout cela est très plausible, sans doute. Et même fort juste. Il est certain que la notion d'un Dieu tout-puissant qui, dans son action, ne serait lié par rien, ou, tout au plus, ne serait lié que par les lois formelles de l'ontologie logique (la loi de contradiction, par exemple) et non par celles d'une physique ou d'une métaphysique concrète, pourrait (et a pu) servir de « banc d'essai » aux hypothèses cosmologiques les plus diverses, comme il a servi de « banc d'essai » aux hypothèses épistémologiques et gnoséologiques[3]. Il est certain aussi que la naissance de la science moderne implique — ou présuppose — non seulement la rupture du cadre fini de l'Univers aristotélicien, mais encore la destruction du Cosmos, l'infinitisation de l'Univers, la géométrisation de l'espace[4]. On pourrait se demander toutefois si l'opposition entre le finitisme grec et l'infinitisme chrétien, sur laquelle insistent Duhem et tant d'autres, est aussi justifiée qu'ils le croient. On pourrait même soutenir le contraire[5]. En effet, la pensée grecque — dont il ne faudrait tout de même pas retrancher Démocrite — s'est toujours fort bien accommodée de la notion de l'éternité de l'Univers, c'est-à-dire de son *infinité dans le temps*, conception que la pensée chrétienne a toujours combattue avec le plus grand acharnement. Et si l'on faisait valoir que la pensée grecque a imposé à l'Univers une limitation *spatiale*, on pourrait répondre qu'il n'est pas certain qu'une

(1) Il ne faudrait cependant pas exagérer les concordances. Ainsi lorsque, en suivant d'ailleurs Duhem, le R. P. É. Hocédez (*Richard de Middleton*, Louvain, 1925, p. 164) écrit : « Richard soutint également que Dieu pourrait mouvoir le ciel ultime d'un mouvement de translation. C'était prévoir l'astronomie moderne... », il nous montre seulement que la connaissance de l'astronomie moderne n'est pas indispensable au théologien.

(2) E. Gilson, *op. cit.*, p. 460. Ainsi qu'on le verra plus bas, cette possibilité est le plus souvent restée à l'état de possible.

(3) Aussi des discussions tout à fait analogues à celles qui ont suivi la condamnation de 1277 se sont-elles produites — sans condamnation préalable de la cosmologie aristotélicienne — aussi bien dans les milieux arabes que dans les milieux juifs. Cf. plus bas, p. 77 et 78 ; cf. H. A. Wolfson, *Crescas Critique of Aristotle*, Cambridge, Mass., 1929, pp. 115 sq. ; 398 sq. ; S. Pines, « Études sur Ahwad al-Zamān Abu'l Barakat al-Baghdadi », *Revue des Études juives*, Paris, 1938.

Aussi est-il probable que, même sans la condamnation d'Étienne Tempier, les discussions sur le vide et l'infini se seraient-elles produites dans la scolastique chrétienne en vertu de la nécessité interne des questions ; et aussi en vertu de l'étude de la *Physique* d'Aristote et des commentaires grecs et arabes de celle-ci.

(4) Cf. mes *Études Galiléennes*, Paris, 1939, v. II, p. 6 sq.

(5) L'éternité du monde aristotélicien implique l'infinité du nombre des révolutions célestes, ainsi que l'a bien remarqué Jean de Bassols. Cf. Duhem, *op. cit.*, v. II, p. 560.

métaphysique créationiste, une « métaphysique de l'Exode », pour employer l'expression de M. Gilson, soit capable de s'accommoder d'un Univers infini (qu'elle a d'ailleurs combattu aussi longtemps qu'elle l'a pu) beaucoup mieux que d'un Univers éternel.

Il se pourrait fort bien que l'infinitisation de Dieu, la refonte de la notion de l'infini, opérée par Philon — refonte après laquelle l'infini, cesse d'être « ce après quoi il y a toujours quelque chose » pour devenir « ce après quoi il n'y a rien » et s'identifie partant avec le parfait — nous amène nécessairement à concevoir l'opposition de la perfection absolue du Dieu « dont on ne peut pas penser de plus grand » à l'imperfection essentielle de la créature sous la forme de l'opposition entre l'infini et le fini. Auquel cas la notion d'un univers infini s'avèrerait contradictoire — peut-on concevoir une créature infinie ? — ou du moins incompatible avec celle d'un créateur, même si celui-ci était conçu comme infiniment infini[1].

Quoi qu'il en soit, du reste, de ces considérations générales, il est certain, en tout cas, que les penseurs chrétiens n'ont pas mis beaucoup d'empressement à profiter des possibilités intellectuelles que leur avait apporté la condamnation de 1277, et qu'ils avaient accueilli l'intervention d'Étienne Tempier non pas comme une libération du cadre fini de la pensée grecque, mais comme une intrusion maladroite d'un retardataire impénitent et ignorant dans un domaine où il n'avait que faire. Aussi, à quelques exceptions près — toutes isolées et tardives — aucun contemporain, et surtout aucun des maîtres parisiens (les exceptions sont le fait d'oxfordiens) n'a, en matière de cosmologie, tenu grand compte du décret de l'évêque de Paris. Cela se comprend d'ailleurs. En effet — et les maîtres parisiens le savaient sans doute bien mieux que nous — la condamnation de 1277 n'avait pas seulement été un coup d'arrêt, un acte de défense de la foi catholique en face de la diffusion menaçante des doctrines averroïstes ; elle a été, en même temps, une astucieuse opération universitaire, opération inspirée surtout par les théologiens séculiers, traditionalistes et conservateurs, et dirigée autant contre les maîtres de la Faculté des Arts, que contre les réguliers, dominicains et franciscains, presqu'entièrement acquis à la science — ou aux sciences — nouvelles, à la physique d'Aristote et à l'astronomie de Ptolémée[2]. Pouvaient-ils, en outre, attribuer une

(1) Comment concilier l'infinité de l'Univers avec sa création par Dieu ? — C'est là, on le sait bien, le grand problème de la métaphysique du XVII^e siècle, qui aboutit, en fin de compte, à la solution newtonienne d'un espace infini et incréé (« L'espace est infini et donc nécessaire » nous dit Clarke, le porte-parole de Newton métaphysicien) formant le cadre, et la condition indispensable, de l'action créatrice de Dieu. Solution nettement préfigurée, ainsi qu'on le verra plus bas, par Bradwardine.

(2) L'importance du décret de 1277 a été très grande en matière de théologie, et même de philosophie pure (cf. E. Gilson, *op. cit.*, pp. 386, 427, 546, 559, etc.). Mais en matière de cosmologie sa valeur doctrinale a été énervée par la résistance obstinée

valeur scientifique à une condamnation dont le libellé même révélait d'une manière éclatante l'ignorance et l'incompréhension de ses auteurs[1] ?

En effet, ainsi que le rappelle Duhem, « parmi les erreurs condamnées, il s'en trouve une qui est formulée en ces termes : *Quod Deus non possit movere Coelum motu recto. Et ratio est quia tunc relinqueret vacuum*[2] ». Ce qui, à proprement parler, est parfaitement absurde. Il est clair que les auteurs de la condamnation n'ont qu'une très vague idée de la doctrine aristotélicienne : autrement ils n'auraient pas écrit une énormité qui ne pouvait pas ne pas les rendre objet de risée des Artistes. Dans la conception aristotélicienne, Dieu ne peut pas mouvoir le monde en ligne droite, non pas parce qu'un tel mouvement produirait un vide, mais, beaucoup plus simplement, parce que l'idée même d'un tel mouvement est rigoureusement inconcevable : tout mouvement (local) d'un mobile quelconque présuppose un « lieu » d'où l'on part et un « lieu » où l'on va ; or, tous les « lieux » sont à l'intérieur du monde, et le monde lui-même n'est pas dans un lieu. En dehors du monde il n'y a donc non seulement pas de « lieu » où le monde aurait pu être mû, en dehors du monde il n'y a absolument *rien*. L'espace physique — et c'est par là, justement, qu'il s'oppose à l'espace géométrique, euclidien — est un espace limité et fini.

La conception aristotélicienne n'est nullement absurde et si, à l'époque de la prédominance de la physique newtonienne, qui réalise l'espace euclidien, il était difficile de la comprendre, parce que, involontairement, on lui substituait l'image d'une boule ronde nageant dans un vide infini — image qui la faussait irrémédiablement — il n'en est plus de même aujourd'hui. En effet, l'Univers Einsteinien, bien que très sensiblement plus grand que le Monde d'Aristote, est, comme celui-ci, coextensif à l'espace physique. Sans doute, cet espace n'est-il pas euclidien, il est riemannien, mais nous pouvons négliger ce détail quelqu'important qu'il soit : ce qui nous intéresse ici, c'est le fait qu'en dehors de l'Univers Einsteinien, il n'y a *rien*, pas même du vide[3], — rien à tel point que l'expression même : « en dehors » n'offre plus aucun sens concevable.

des dominicains et, finalement, rendue nulle par la canonisation de S. Thomas. Aussi la cosmologie aristotélicienne a-t-elle régné jusqu'au XVII^e siècle dans les écoles et la pensée de l'Occident.

(1) Sur la condamnation de 1277, cf. *Dictionnaire de Théologie Catholique*, s. v. « Étienne Tempier », vol. XV, col. 99 sq. ; la liste des erreurs condamnées a été publiée par DENIFLE-CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I, pp. 543-555, et par P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle*, 2^e éd., Louvain, 1911, pp. 175-181.

(2) Cf. DENIFLE-CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I, p. 546, erreur n° 49, citée par P. DUHEM, *Le mouvement absolu et le mouvement relatif*, Montligeon, 1909, p. 62 ; *Études sur L. de Vinci*, v. II, p. 216.

(3) Comme pour Henri de Gand et Richard de Middleton (cf. plus bas pp. 56 sq., 72), le vide dans l'Univers Einsteinien n'est possible qu'à l'intérieur du monde, non pas à l'extérieur (il n'y a pas d'extérieur) de celui-ci. A la différence d'avec ces deux penseurs,

Aussi cet Univers est-il aussi strictement im-mouvable que le Monde aristotélicien, et même le Dieu chrétien (à condition, bien entendu que ce ne soit pas le Dieu d'Étienne Tempier ou de S. Pierre Damiani) ne pourrait le mouvoir en ligne droite. Justement parce que ceci n'aurait aucun sens.

Duhem reconnaît bien que la formulation de l'interdiction est malheureuse : « pour dénier à Dieu le pouvoir d'imposer à l'Univers un déplacement d'ensemble, l'auteur ici condamné invoquait une raison qu'un Péripatéticien n'eût pas admise[1] : hors du Monde, selon le Philosophe, il n'y a pas de lieu, partant pas de vide »[2]. Mais, nous dit-il, peu importe la raison : la condamnation portait sur la proposition elle-même et « ceux-là même qui contestaient la validité de la condamnation que nous venons de rapporter n'eussent osé soutenir que l'Assemblée de 1277 avait formulé un non-sens ; il leur fallait bien admettre, contre le sentiment très net d'Aristote, que l'on peut attribuer à l'Univers un mouvement d'ensemble sans cependant proférer par là des paroles qui ne signifient rien »[3].

Assurément. Personne n'eut l'audace de dire qu'Étienne Tempier avait formulé un non-sens. Mais on a dû le penser sans le dire. Car dans aucun des textes très nombreux que cite Duhem[4] on ne voit étudier sérieusement la question du mouvement de l'Univers en ligne droite. On ne la néglige pas sans doute (on ne néglige pas une menace d'excommunication !) mais, tandis que les problèmes posés par l'astronomie ptoléméenne — le problème d'un mouvement circulaire en l'absence d'un corps immobile autour duquel il se ferait — sont discutés et rediscutés avec intérêt et passion, il n'en est pas de même en ce qui concerne le mouvement rectiligne du Monde. On en affirme la possibilité en invoquant habituellement l'argument d'autorité : l'évêque de Paris a condamné l'opinion contraire — mais sans chercher à rendre ce « mouvement divin » compréhensible, sans essayer d'esquisser une cosmologie qui le rendrait concevable. Comment, d'ailleurs, s'en étonner? Afin que l'on puisse attribuer à l'Univers un mouvement d'ensemble il faut, nécessairement, *réaliser le vide*, et se représenter « l'Univers » comme une boule ronde *au milieu d'un espace infini*[5].

le vide, dans l'Univers Einsteinien n'est pas seulement possible, mais réel. Il est même tellement réel que, comme pour Descartes, il constitue la trame et la matière de la réalité.

(1) Aussi Richard de Middleton, fort de son conformisme à toute épreuve, remarque-t-il qu'il n'en est rien : un tel mouvement ne produirait pas de vide. Cf. plus bas, p. 71.

(2) Cf. DUHEM, *Le mouvement absolu et le mouvement relatif*, Montligeon, 1909, p. 62.

(3) *Ib.*, p. 62. Pourtant c'est la vérité stricte : les « paroles » de la condamnation ne signifient rigoureusement rien.

(4) Cf. P. DUHEM, *Le mouvement absolu et le mouvement relatif* et *Études sur Léonard de Vinci*, II, Paris, 1909.

(5) C'est ainsi que se le représente Jean Philopon. C'est ainsi aussi que se le représentera Bradwardine.

Or, c'est là une conception très difficile à former (et, encore plus, à formuler)[1] et, pour pouvoir le faire, il est indispensable, soit de dépasser l'Aristotélisme et de se dégager, en les transcendant, des cadres de sa pensée ; soit, au contraire, de ne pas avoir été touché, du moins pas profondément, au point d'en être informé, par la pensée du Stagirite[2]. En fait, c'est cette deuxième possibilité qui s'est réalisée à l'époque qui nous occupe : il est curieux de constater qu'aucun des novateurs, des *moderni*, qui, à la suite d'Occam, se sont appliqués à démolir l'ontologie aristotélicienne, n'a profité de l'occasion fournie par la condamnation de 1277 de porter un coup mortel à sa cosmologie. Ce sont les retardataires qui se sont mis en lice, tellement il est vrai qu'il suffit parfois d'être un retardataire et d'attendre suffisamment longtemps pour se trouver un jour à la tête du mouvement[3].

La deuxième des grandes condamnations cosmologiques d'Étienne Tempier, celle par laquelle il affirmait la possibilité d'une pluralité des mondes[4], n'a pas eu beaucoup plus de succès que la première. Sans doute, ne se présentait-elle pas comme affectée d'une absurdité aussi flagrante que celle-là. Bien au contraire, le problème : y a-t-il un seul monde, ou plusieurs ? — appartient au stock immuable des questions discutées par la cosmologie aristotélicienne. Mais, pour tout Aristotélicien, il était parfaitement clair que, à condition, bien entendu, de prendre le terme « Monde » dans son sens exact et fort, l'unicité du monde et celle de Dieu tenaient et tombaient ensemble. Sans oublier le fait que la pluralité des mondes bouleversait les bases les plus fondamentales de la physique — : que devenait la notion du lieu naturel des éléments dans l'hypothèse de la pluralité ? et qu'y aurait-il entre les mondes ? un vide ? ou rien du tout[5] ?

Questions fort difficiles et du reste parfaitement oiseuses, puisque, en admettant même que Dieu aurait pu créer deux ou plusieurs mondes, il était néanmoins parfaitement certain qu'il ne l'avait pas fait, c'est-à-dire

(1) Même dans ce cas-là, rien ne serait plus futile qu'un mouvement rectiligne de l'Univers. Aussi comprend-on bien que Dieu ne se soit pas amusé à le réaliser.

(2) La notion du vide est à la fois très primitive et très raffinée : *a)* le vide « intramondain » semble être donné à la perception sensible (ainsi qu'à l'imagination) sous forme de « lacune », de « trou » ; il n'y a *rien* entre deux objets, il n'y a *rien* dans une bouteille vide ; *b)* le vide « extra-mondain », l'espace de la physique newtonienne, en revanche, n'est pas donné à la perception : il n'est rien d'autre que de la géométrie réifiée et hypostasiée.

(3) Cf. E. Gilson, *op. cit.*, p. 397.

(4) Cf. Denifle-Chatelain, *Chartularium Univ. Parisiensis*, t. I, p. 543, cité par Duhem, *Ét. sur L. de Vinci*, II, pp. 75, 411 : *Quod prima causa non possit plures mundos facere* (erreur n° 34).

(5) C'est à une solution intermédiaire, qui posera entre les mondes un vide entouré de néant, solution parfaitement inintelligible, même pour ses contemporains, que s'arrêtera Henri de Gand ; cf. plus bas, p. 65 sq.

qu'il n'en avait créé qu'un seul (le nôtre), non sans raison, sans doute. Aussi comprend-on que la majorité des contemporains d'Étienne Tempier, ainsi que leurs successeurs, aient préféré s'occuper du monde tel qu'il était, ou du moins tel qu'ils le croyaient être, qu'étudier les conditions de possibilité des Univers que Dieu aurait pu créer s'il avait voulu le faire, mais qu'il n'a pas créés parce qu'il ne l'a pas voulu.

Tournons-nous maintenant vers les « exceptions », vers ces esprits aventureux et timides à la fois qui, en même temps en avance et en retard sur leurs contemporains, ont, à la faveur de la condamnation de 1277, saisi l'occasion — *sit venia verbo* — de jouer un tour aux tenants stricts de l'Aristotélisme. Duhem nous en présente toute une série : Henri de Gand, Richard de Middelton, Walter Burleigh, Robert Holkott, Jean de Bassols ; d'autres encore... A dire vrai, l'examen de leurs doctrines me laisse une impression bien différente de celle que nous suggère Duhem : aucun de ces opposants — pas même Walter Burleigh qui, cependant, étudie le problème du vide pour lui-même et non en fonction des condamnations d'Étienne Tempier, et qui nous rend le grand service de rattacher la discussion aux thèses de la scolastique arabe et de poser, avec et à la suite d'Averroès, la question de la compatibilité du créationisme et de l'Aristotélisme[1] — ne me semble avoir eu le courage de rompre avec l'enseignement aristotélicien. Pour ma part, ce n'est que chez le grand défenseur de la *Causa Dei*, Thomas Bradwardine, que j'ai trouvé l'affirmation conséquente et consciente de la réalité d'un espace infini[2].

Ces opposants, sans doute, n'aiment pas l'Aristotélisme. Mais ils l'acceptent. Comment faire autrement? Peut-on ne pas admettre les progrès de la science? Ainsi certains physiciens de nos jours, ceux de la génération ancienne, acceptent bien les paradoxes de la physique des *quanta*, tout en conservant l'espoir secret et tenace qu'un développement nouveau remettra en vigueur les conceptions déterministes qu'ils ont été forcés d'abandonner.

Des opposants, aucun n'est parisien : Henri de Gand est Belge ; les autres, bien qu'ils enseignent à Paris, sont des Anglais. Et cela n'est pas sans importance. Non pas, sans doute, à cause d'une prétendue propension naturelle de l'esprit anglais vers l'empirisme et les solutions moyennes (l'empirisme n'a rien à voir dans l'affaire, et aucun pays n'a produit autant de logiciens impénitents que l'Angleterre), mais plus simplement à cause du fait qu'ils ont reçu leur éducation première à Oxford et non à

(1) Cet aspect de l'œuvre de Walter Burleigh a été complètement passé sous silence par Duhem, omission déplorable qui fausse sensiblement la perspective historique.

(2) Il est assez étonnant que personne encore n'ait eu l'idée de nous donner une monographie sur ce très grand penseur.

Paris. Or, Oxford, comme on le sait bien, n'avait suivi qu'avec un retard considérable le mouvement d'idées nouvelles qui s'était développé à Paris ; ce qui veut dire que l'influence de l'Aristotélisme y fut beaucoup moins profonde, et aussi qu'on y avait conservé beaucoup plus longtemps qu'à Paris la belle tradition de « la Renaissance du XII^e siècle », l'étude des lettres et l'étude des sciences[1].

Étude des sciences — au XIII^e et XIV^e siècles, tout comme de nos jours, c'est avant tout l'étude des mathématiques, et ce n'est pas un hasard que les grands Oxfordiens — pensons à Robert Grossetête, à John Pecham, à Thomas Bradwardine — ont été si souvent à la fois philosophes et mathématiciens, combinaison, avant Nicolas Oresme, à peu près inconnue à Paris. Aussi, malgré les contacts fréquents et suivis, la mentalité oxfordienne diffère-t-elle de celle de Paris : l'étude des mathématiques et, en particulier, des mathématiques pré-cartésiennes, c'est-à-dire constituées en premier lieu par la géométrie[2], forme des esprits essentiellement anti-aristotéliciens[3]. En particulier, le géomètre est naturellement porté à croire à la réalité de l'espace. Même de cet espace que les Aristotéliciens appellent « imaginaire », afin de lui dénier, par ce terme même, toute prétention à l'existence en soi.

II. Henri de Gand

Henri de Gand n'a certainement pas été influencé par la condamnation de 1277, puisque, au contraire, il fut parmi ceux qui l'ont inspirée. Aussi ne discute-t-il pas les opinions condamnées par Étienne Tempier : l'impossibilité du mouvement de l'Univers en ligne droite et celle de la pluralité des mondes ; mais il en discute deux autres, sensiblement — bien que non absolument — équivalentes, à savoir la possibilité, pour Dieu, de créer le vide et de créer un corps ou un monde en dehors du ciel. Disons tout de suite que les problèmes en question ne l'intéressent pas outre mesure : dans l'énorme volume de ses *Questions quodlibétiques* deux questions seulement sont consacrées à leur étude. Le traitement qu'il leur donne est néanmoins extrêmement significatif et révélateur ; il trahit bien l'embarras du théologien qui veut, d'une part, sauvegarder les droits de la toute-

(1) Sur la différence de mentalité entre Oxford et Paris, cf. É. Gilson, *op. cit.*, p. 400 sq.

(2) L'astronomie n'est que de la géométrie appliquée ; et l'arithmétique ne devient science qu'en devenant algèbre.

(3) On peut, sans doute, ainsi que l'a fait M. Bachelard (*La philosophie du non*, Paris, 1942, pp. 107 sq.) bloquer ensemble l'esprit aristotélicien et l'esprit euclidien. Ces deux esprits n'en restent pas moins rigoureusement opposés dans l'histoire.

puissance divine et, d'autre part, ne pas trop s'écarter des conceptions scientifiques de son temps ou du moins ne pas les heurter de front[1].

Henri de Gand sait bien que les Aristotéliciens n'admettent de vide ni à l'extérieur, ni à l'intérieur du monde. Pour sauvegarder la toute-puissance divine il défendra l'existence du vide intra-mondain ou, du moins, sa possibilité : Dieu ne peut-il pas, à tout instant, détruire telle partie du monde qu'il voudra? Il est certain que les partisans du vide donnent parfois des raisons faibles, ou insuffisantes, en faveur de leur opinion. Il n'en reste pas moins vrai qu'ils ont raison et que, bien comprise, la possibilité du vide ne peut être niée par un croyant. Sans doute la nature ne peut-elle pas le produire, car le vide n'est pas quelque chose qui puisse exister « en soi » ; c'est pourquoi les philosophes en ont nié l'existence. De leur point de vue ils ont eu raison. Mais ils ont eu tort de mettre l'existence du vide au même niveau d'impossibilité que celle de deux contradictoires en même temps. Toutefois laissons la parole à Henri de Gand[2] :

« *Dieu peut-il faire que le vide existe*?

« Or, on soutient que si. De même que Dieu pourrait faire que la matière qui est [revêtue de] forme substantielle et de quantité soit subitement privée de cette forme et de cette quantité. [Mais] si cela arrivait, il s'ensuivrait nécessairement l'existence du vide ; ou [celle d'] un mouvement instantané. Or, un mouvement instantané est impossible selon le

(1) Cf. *Quodlibeta Magistri* Henrici Goethals de Gandavo *doctoris Solennis; Socii Sorbonici*, etc. Parisii, MDXVIII, *quodl.* XIII et XV.

(2) Les *Quodlibeta* d'Henri de Gand étant fort rares, je citerai son texte intégralement. Le lecteur se rendra mieux compte, ainsi, du niveau et du climat intellectuel de la discussion. Je mets les adjonctions explicatives entre crochets. Sur Henri de Gand, cf. J. Paulus, *Henri de Gand*, Paris, 1938.

(3) *Henricus a Gandavo... Quodlibeta*, Paris, 1518, XV, qu. 4 fol. ccccclxxiv *verso*. « *Utrum Deus posset facere quod vacuum esset.* Et arguebatur quod sic : quomodo Deus posset facere materiam quae est sub forma substantiali et quantitate, subito esse absque forma huiusmodi et quantitate. Quo facto necessario sequitur vacuum esse, aut motum fieri in instanti, sed motum fieri in instanti est impossibile secundum philosophum VIII Physicorum : ubi probat quod omne quod movetur in tempore movetur, et nihil in instanti : ergo etc. Probatio suppositi est, quod Deus posset abstrahere vim qua conservat res in esse a forma et quantitate : et non a materia : quo facto forma et quantitas qua compositum ex materia et forma spatium occupavit, puta inter partes aeris contentum, caderet in non esse, remanente materia in esse : et tunc partes illae aeris aut subito concurrerent et in instanti ne esset vacuum : sed sic non potest concurrere nisi per spatium aeris circumstantis dictum spatium per rarefactionem successivam, ad quam sequitur partium concursus ad replendum dictum spatium non nisi per motum localem in dicto instanti : aut concurrerent in tempore, et esset vacuum inter partes in toto illo tempore usque ad perfectam reconciliationem earum : licet continue minus et minus : cum nullum esset ibi corpus perfecte implens illud spatium : aut non concurrerent illae partes omnino : sed starent in eodem statu quo prius absque omni rarefactione : et sic perfecte maneret illud spatium vacuum aequalium dimensionum separatarum cum dimensionibus in materia quae prius illud occupaverit. »

Philosophe, *Physique*, VIII, où il prouve que tout ce qui se meut se meut dans le temps, et que rien ne se meut dans l'instant. Donc, etc.

« Comme preuve de la thèse sus-mentionnée on donne que la force, par laquelle Dieu conserve les choses dans l'être peut être retirée par lui de la forme et de la quantité, mais non de la matière[1] ; dans ce cas-là, la forme et la quantité par laquelle le composé de matière et de forme occupait un [certain] espace, par exemple celui qui est contenu entre des parties de l'air, s'abîmerait dans le non-être, tandis que la matière demeurerait dans l'être[2]. Alors les parties de cet air soit *a)* se rapprocheraient immédiatement et dans l'instant, afin qu'il n'y ait pas de vide. Mais elles ne pourraient se rapprocher ainsi si ce n'est par raréfactions successives, et à travers l'espace de l'air entourant ledit espace[3], ce qui veut dire que le rapprochement des parties [de l'air] tendant à remplir ledit espace se ferait par un mouvement local instantané. Soit *b)* elles se rapprocheraient dans le temps et donc il y aurait du vide entre ces parties pendant tout le temps [qui s'écoulerait] jusqu'à leur réunion parfaite, bien qu'il y en aurait de moins en moins, parce que [pendant tout ce temps] il n'y aurait aucun corps remplissant parfaitement ledit espace. Ou encore *c)* ces parties ne se rapprocheraient pas du tout, mais resteraient dans le même état qu'auparavant sans aucune raréfaction ; dans lequel cas cet espace resterait parfaitement vide, et ses dimensions séparées[4] seraient égales aux dimensions matérielles qui l'occupaient précédemment.

« *Cependant*[5] :

« Si Dieu pouvait faire le vide, il pourrait faire que des contradictoires soient en même temps, par exemple que les parties contenant le vide

(1) Dieu peut, bien entendu, retirer sa force conservatrice de la matière ; mais il peut aussi la retirer de ses déterminations, *sans* la retirer de la matière.

(2) Les corps occupent un certain espace en vertu de leur forme et de leurs dimensions ; c'est-à-dire, en vertu de leurs déterminations quantitatives. Ces déterminations n'existent pas en elles-mêmes, mais dans le corps, autrement dit elles sont reçues et supportées par la matière du corps. « L'espace contenu entre les parties de l'air » n'est pas celui qui sépare, dans nos conceptions modernes, les molécules de l'air — celui-ci est considéré comme *continu*, — mais l'espace occupé par les corps qui plongent dans l'air, en sont entourés et « séparent » ses parties.

(3) L'air, pour occuper l'espace, laissé par la destruction ou la disparition du corps entre les parties de l'air, devrait se raréfier, et ce processus de raréfaction devrait s'étendre à un certain volume d'air entourant ledit espace et donc se propager *dans l'air*. Ceci constitue un mouvement local. Par conséquent, nous aurions, dans ce cas, un mouvement local instantané dont Aristote affirme l'impossibilité.

(4) Les « dimensions séparées », c'est-à-dire les dimensions de rien, dimensions non « supportées » par un corps, sont l'équivalent de l'espace pur ; les « dimensions matérielles » sont au contraire les dimensions d'un être matériel concret.

(5) H. DE GAND, *Quodlibeta*, XV, qu. 4 fol. CCCCCLXXIV, *verso*. « *Sed contra :* Si Deus facere posset quod vacuum esset, posset facere quod essent contradictoria simul, puta quod partes continentes vacuum essent simul et non simul : quod Deus non posset facere : quia est omnino infactibile : ergo etc. Probatio consequentiae supositae est :

soient ensemble et non ensemble ; ce que Dieu ne peut pas faire parce que c'est entièrement infaisable. Donc, etc...

« Cette conséquence supposée se démontre comme suit. Si le vide était ainsi produit par Dieu, les parties [des corps] qui le contiendraient seraient ensemble ; parce que, de par la définition de ce qui est ensemble [contact ou continuité], les parties d'un contenant sont « ensemble » lorsque rien ne s'interpose entre elles ; or, rien ne s'interposerait [entre elles] si ce n'est le vide, et selon le Philosophe, *Physique*, livre III, le vide n'est rien[1].

« Cependant les parties de ce qui contient du vide ne seraient pas ensemble, soit parce que le vide formerait la distance qui les sépare, soit parce que la matière qui resterait[2] s'interposerait entre elles, soit parce que, avant la dénudation de la matière, elles n'étaient pas ensemble. Ce pourquoi, celle-ci [la matière des corps qui occupaient l'espace devenu vide] étant dénudée, elles ne seraient pas ensemble, puisque du fait de la dénudation de la matière les parties environnantes ne subissent aucune modification ».

« *Solution de la question*[3].

« Je pense que cette question a été introduite parce que quelqu'un a soutenu il y a quelque temps que la matière ne peut pas être sans forme ni quantité ; et que Dieu ne peut pas la dénuder : ce dont j'ai, ailleurs,

quod vacuum factum esset a Deo dicto modo, partes dicti continentis essent simul : eo quod inter partes nihil est medium per definitionem eius quod est simul v. Phys. III. Nihil autem est medium inter partes dicti continentis ; quia nihil est medium nisi vacuum et vacuum nihil est secundum Philosophum III Physic. Partes etiam dicti continentis non essent simul : tum quia vacuum est medium per quod distant, tum quia materia manens est medium : tum quia ipsae ante materia denudationem non erant simul : quare nec ipsa denudata statim sunt simul : cum nihil ex illa materiae denudatione circa partes continentes immutatum sit. ».

(1) Lorsque *rien* ne sépare les corps, ils ne sont séparés par rien. Par conséquent, ils se touchent ; ils sont « ensemble ». Le vide est donc impossible : il serait du rien existant et agissant.

(2) Une matière « dénudée » de toutes ses déterminations et qualifications, matière pure sans forme, c'est ce qui demeure dans le vide si l'on ne veut pas identifier le vide au néant. L'existence d'une telle matière pure et nue est impossible dans l'Aristotélisme.

(3) Henri DE GAND, *Quodlibeta*, XV, qu. 4 fol. CCCCCLXXIV *v°* : « *Resolutio questionis.* Ista quaestio ut existimo introducta est quia aliquis nuper posuit quod materia non potest esse sine forma et quantitate : et quod Deus hoc non posset facere : cuius contrarium alias determinavi. Et illud posuit ea videlicet ratione : quia sequeretur aut quod vacuum poneretur esse, aut motus esse in instanti prout procedit primum argumentum : et supposuit, ut factum est in eodem argumento, quod motus non potest esse in instanti, quod procul dubium verum est etiam in opposito : posito quod sit vacuum secundum dictum modum. Licet enim in vacuo non posset esse motus gravis aut levis secundum se : sed tantummodo motus progressivus animalium Commentatorem IIII Physicorum posita tamen materia subito spoliata forma et quantitate secundum

établi le contraire. Or on l'affirma, semble-t-il, pour la raison qu'il s'ensuivrait autrement soit que le vide existerait, soit que le mouvement se ferait dans l'instant, ainsi que le développe le premier argument [exposé plus haut]. Mais il l'a soutenu, comme [on l'admet] dans le même argument, que le mouvement ne peut pas se faire dans l'instant ; ce qui, sans aucun doute, est vrai, même dans le cas contraire, à savoir, de l'existence du vide, même si l'on admettait que le vide existe de la manière dont on l'a exposé. Car bien que dans le vide il ne puisse y avoir de mouvement naturel du grave [descendant] ou du léger [ascendant] ; et seulement le mouvement progressif des êtres animés puisse y avoir lieu (cf. le Commentateur, *Physique*, IV) ; cependant, si l'on admettait que la matière fut brusquement privée de forme et de quantité, ainsi qu'on l'a dit plus haut, les parties de l'air [circumvoisines] se rapprocheraient par un mouvement dans le vide qui, sans doute, s'interposerait entre elles. Car elles ne se rapprocheraient qu'en restant connexes dans la continuité du corps, et donc [elles ne s'étendraient qu'] en se raréfiant, ce qui ne peut pas se faire dans l'instant, mais seulement dans le temps, jusqu'à ce que, l'espace tout entier rempli, le vide en soit absolument exclu. Or [l'auteur de l'opinion rapportée] avait démontré que le vide ne peut absolument pas exister, même par l'action de Dieu, et cela à l'aide du second argument que nous avons exposé. D'où il a, ensuite, conclu à l'impossibilité de ce qui, une fois posé, impliquait l'existence du vide, à savoir, [à l'impossibilité] de la dénudation de la matière, même par l'action divine.

« *Réponse*[1].

« Or, je dis que, même si par ailleurs il était impossible que la matière fût dénudée de la manière susdite, cependant l'argument précité constitue une raison bien faible pour affirmer que Dieu ne peut pas la dénuder de

dictum modum, dictae partes aeris in vacuo quod ibi proculdubio partibus dictis intercideret, per motum concurrerent : quia non concurrerent nisi manentes connexae in continuo : et hoc non nisi per suam rarefactionem : quae non subito in instanti sed successive et in tempore fieri posset, quousque toto spatio repleto omnino exclusum esset vacuum. Probavit autem ille quod vacuum omnino esse non potest etiam Deo agente et hoc per secundum argumentum. Ex quo ulterius conclusit impossibilitatem illius quo posito sequeretur vacuum esse : cuiusmodi est materiae denudatio a forma et quantitate etiam Deo agente ».

(1) *Ibid.* fol. CCCCCLXXIV, *verso*. « *Responsio :* Sed dico ego quod licet alias impossibile esset materiam dicto modo denudari, ponere tamen hac de causa sive ratione iam dicta ab illo, scilicet Deum eum non posse denudare dicto modo, est valde debile motivum : quod nec deberet quemquam rationabiliter movere ad negandum dicto modo materiam posse Deo agente denudari. Cuius debilitas apparet applicando causam illam quaestioni qua quaeritur : utrum Deus posset annihilare et secundum materiam et secundum formam substantialem et secundum omnia accidentia aliquod

cette manière, et ne devrait, raisonnablement, inciter personne à nier que la matière puisse être dénudée de la manière susdite par l'action de Dieu. La faiblesse de cet argument apparaîtra clairement si on l'applique à la question : Dieu peut-il annihiler, selon la matière aussi bien que selon la forme substantielle et tous les accidents, un corps quelconque, par exemple une pierre, contenu entre des parties de l'air ou encore tout ce qui est contenu entre la terre et le feu, et de le faire en maintenant le feu en haut, de manière qu'il ne descende pas par raréfaction, et la terre et l'eau en bas, de manière qu'elles ne s'élèvent pas par raréfaction. Or, cette annihilation posée, le feu, selon le Philosophe, livre IV du *De Coelo et Mundo*, ne descendra pas, parce qu'il est léger en tout lieu ; et semblablement, la terre et l'eau ne s'élèveront pas, parce que, selon le Philosophe, *ibidem*, elles sont graves dans tout lieu ; toutefois l'air, la terre étant supprimée, descendrait parce qu'il est grave dans son propre lieu ; ce pourquoi il ne monterait pas si la sphère du feu était élevée *(ibid.)*.

« On pourrait encore poser la question si [Dieu] pourrait annihiler toute la sphère des éléments au-dessous de la sphère de la lune sans qu'en coïncident les parties. Or il est constant que l'on ne peut pas dénier à Dieu le pouvoir de faire cela, ou autres choses semblables. Car de même qu'il pourrait annihiler toute la créature du monde [le monde créé tout entier], de même pourrait-il annihiler une quelconque partie de celui-ci, et en annihiler une en conservant une autre. Car toute la créature, de par elle-même, retomberait dans le néant, comme elle a été faite du néant, si la main du Créateur ne la maintenait dans l'être. Or celui-ci peut retirer sa main aussi bien de l'Univers entier que d'une quelconque de ses parties selon le bon plaisir de sa volonté. Car ce n'est pas par nécessité qu'il conserve aucune créature dans l'être, mais uniquement par le libre arbitre de sa volonté.

corpus contentum inter partes aeris, puta lapidem aut totam speciem contentam inter terram et ignem : et hoc continendo ignem superius ne rarefactione descenderet : et terram et aquam inferius ne rarefactione ascenderent, quo etiam posito secundum Philosophum IIII. *caeli et mundi*, ignis non descenderet : quia est in omni loco levis. Similiter nec terra aut aqua ascenderent : quia secundum ipsum ibidem sunt in omni loco graves : licet aer amota terra descenderet eo quod in suo proprio loco gravis est : unde nec ascenderet elevata sphaera ignis secundum Philosophum *ibidem*. Etiam an posset annihilare totam sphaeram elementorum sub sphaera lunae absque complicatione partium illius. Et constat quod non est negandum quin Deus haec et consimilia facere posset : quia qua ratione posset universam creaturam mundi annihilare, eadem et quamlibet partem eius annihilare posset, et unam altera manente. Omnis enim creatura ex se caderet in nihilum sicut de nihilo facta fuit, nisi manus conditoris teneret in esse : qui manum suam potest subtrahere, sive a toto universo, sive a quacumque parte eius ad libitum suae voluntatis : quia non de necessitate ullam creaturam conservat in esse, sicut nec de necessitate ullam in esse perduxit : sed solummodo arbitrii libertate voluntatis suae.. »

« *Objection*[1].

« Cependant, on pourrait argumenter là-contre à partir de la cause, ou raison, sus-mentionnée, de la même manière dont [l'auteur de l'opinion étudiée] argumente contre ceux qui affirment que Dieu pourrait dénuder la matière de la manière susdite. On argumenterait notamment de la manière suivante : si Dieu pouvait annihiler une pierre existante dans l'air, ou toute la sphère de l'air, ou même la sphère des quatre éléments tout entière, il s'ensuivrait l'existence du vide, ou celle d'un mouvement instantané, comme [il a été exposé] plus haut. Et si l'on suppose, comme plus haut, que les parties environnantes ne peuvent se rapprocher instantanément, ainsi qu'on l'a supposé, on pourrait conclure, comme plus haut : si Dieu annihilait, ou pouvait annihiler, une des choses sus-mentionnées, il en résulterait du vide. On continuerait alors : mais, selon le Philosophe, l'existence du vide est impossible. Par conséquent, est impossible ce d'où celle-ci [l'existence du vide] s'ensuivrait, c'est-à-dire, il est impossible que Dieu puisse annihiler une des choses sus-mentionnées.

« Mais je ne crois pas qu'il y ait un catholique qui, pour éviter l'inconvénient [que comporte] l'existence, ou la possibilité de l'existence, du vide, doive en arriver à la négation [des propositions] précédentes, et dire que Dieu ne puisse annihiler aucune des choses susdites. Au contraire, tout le monde devrait concéder que le vide est possible et que Dieu peut faire que le vide existe, plutôt que nier que Dieu puisse annihiler quelqu'une des choses susdites. De même donc, descendant à la question proposée, je dis que Dieu pourrait, s'il le voulait, faire que le vide existe ;

(1) *Ibid.* fol. CCCCCLXXV *recto*. « *Objectio :* Contra hoc tamen potest argui ex causa sive ratione praedicta eo modo quo ille arguit contra ponentes Deum posse dicto modo denudare materiam. Argueretur enim sic. Si Deus posset lapidem existentem in aere aut totam sphaeram aeris aut etiam totam sphaeram quattuor elementorum annihilare, sequeretur vacuum esse, aut motum esse in instanti sicut prius. Et supposito ut prius quod partes circumstantes concurrere non possent subito : sicut suppositum est prius : concludi posset modo quo prius : si Deus annihilaret aut annihilare posset aliquod praedictorum, quod sequeretur vacuum, et tunc ulterius : sed impossibile est vacuum esse secundum philosophum. Ergo impossibile est illud ex quo hoc sequitur. Scilicet Deum posse aliquid praedictorum annihilare. Sed non puto quod sit aliquis catholicus qui propter fugam inconvenientis quod est vacuum esse, aut posse esse, duci deberet ad negandam antecedenter, dicendo quod Deus nullum praedictorum annihilare posset : immo potius deberet a quolibet concedi vacuum posse esse : et Deum posse facere quod vacuum esset ; quam negari Deum aliquod praedictorum posse annihilare. Consimiliter ergo et ad propositam quaestionem descendendo, dico quod Deus posset facere si vellet quod vacuum esset : et hoc sicut perseveraret in esse absque omni spatii separati repletione, aut per partium corporis circumstantis concursum, aut per aliquod corpus quod Deus de novo produceret loco corporis annihilati, aut per materiae prius denudatae restitutionem per formam et quantitatem : licet natura hoc facere non posset : quia ipsa materiam non potest omnino denudare : nec corpus aliquod annihilare. Unde quia Philosophi putabant nihil posse fieri nisi natura agente ut medio

et cela de manière telle qu'il persévère dans l'être, sans que l'espace séparé soit rempli par rien, ni par la réunion des parties du corps environnant, ni par un corps quelconque que Dieu aurait nouvellement produit à la place du corps annihilé, ni par la restitution [dans son état normal] de la matière précédemment dénudée au moyen de la forme et de la quantité ; bien que la nature ne puisse pas le faire — car la matière elle-même ne peut pas être entièrement dénudée ; ni un corps quelconque être annihilé par la nature. Or donc, parce que les Philosophes estimaient que rien ne peut se faire si ce n'est par l'intermédiaire de l'action de la nature, sans lequel, affirmaient-ils, Dieu ne peut accomplir aucun acte nouveau ; comme le dit le Philosophe, *Phys.* l. VIII : « La volonté ancienne[1] ne fait rien de nouveau si ce n'est par l'intermédiaire de quelque chose d'ancien » ; et parce que la nature ne peut pas dénuder entièrement la matière, ni annihiler complètement un corps quelconque, sans quoi le vide ne peut pas se produire ; et comme le vide ne peut avoir l'existence comme une certaine entité existante en soi, et en soi produite dans l'être[2] ; c'est pour cela qu'ils ont affirmé que le vide est simplement [absolument] impossible. Mais, bien que cela soit simplement impossible, à savoir [qu'il soit impossible] que le vide existe par l'action de la nature et comme une entité existante en soi, et en soi produite dans l'être, ce qu'ont bien démontré les raisons du Philosophe sur l'impossibilité du vide ; cependant, il est parfaitement possible que le vide existe par l'action de Dieu, et cela comme possédant un certain mode d'être par accident ainsi que nous l'avons expliqué dans un quolibet précédent[3]. En suite de quoi le raisonnement du premier argument doit être concédé [à l'adversaire].

sine quo ponebant Deum nihil posse de novo agere : iuxta dictum Phil. VIII Physic. Voluntas antiqua nihil novi operatur nisi mediante alio antiquo : et quia natura non potest materiam omnino denudare aut corpus aliquod omnino annihilare : sine quo vacuum fieri non potest : et cum hoc non potest habere esse sicut aliquod ens per se existens : et per se in esse productum : idcirco ponebant quod vacuum esse esset impossibile simpliciter. Sed licet hoc sit simpliciter impossibile, scilicet quod vacuum habet existere agente natura : et sicut aliquod ens per se existens et per se in esse productum, prout bene procedunt rationes philosophi : quia vacuum esse non potest : bene tamen possibile est vacuum esse agente Deo : et hoc sicut quoddam ens per accidens, secundum modum quo declaravimus vacuum esse ens per accidens in quodam alio quolibet praecedenti. Et secundum hoc concedendus est processus primi argumenti. »

(1) *Antiqua voluntas.* Il est curieux de noter que dans le catalogue des erreurs condamnées par Étienne Tempier nous trouvons (*Chart. Un. Par.*, t. I, p. 545, n° 39) : « Quod a voluntate antiqua non potest novum procedere absque transmutatione precedente. »

(2) *Per se existens.* Je traduis « en soi » parce que dans le langage moderne, *par soi* a un sens beaucoup plus fort que du temps de Henri de Gand.

(3) Dans le *Quodlibet* XIII, qu. 3 que je cite plus bas, p. 61.

« *Réponse*[1].

« A l'encontre du second argument, en tant qu'il prouve l'impossibilité du vide en disant que poser l'existence du vide, c'est poser des choses contradictoires en même temps : à savoir [si l'on posait le vide] les parties [du corps] contenant le vide seraient [en même temps] ensemble et non ensemble, je dis que ceci est faux. Car pendant tout le temps où le vide existe, les parties [du corps] qui le contiennent et enferment ne sont pas ensemble ; de même qu'elles n'étaient pas ensemble auparavant, lorsqu'un corps par l'annihilation duquel, ou par la dénudation de la matière duquel, le vide est engendré, occupait la place du dit vide. Ce qui est développé, et bien, dans la seconde partie de cet argument. Quant à l'argumentation de la deuxième partie, à savoir qu'elles ne seraient pas ensemble parce que rien ne serait interposé entre elles, je dis qu'en vérité rien n'est interposé entre elles qui fut quelque être en soi et positif ; cependant le vide s'interpose [entre elles] comme un être par accident et privatif ; comme il a été exposé dans ladite question [XIII] que le vide est un être par accident et privatif. Ainsi il faut dire que rien ne s'interpose entre les parties [du corps] contenant le vide ; mais si l'on nie toute interposition, autant celle d'un être existant en soi que celle de quelque chose qui n'est que comme accident privatif, on dit quelque chose de faux... ».

Pour ne pas porter atteinte à la toute-puissance divine Henri de Gand admet donc l'existence possible du vide. En fait, son idée du vide est celle du sens commun ; supprimez le corps qui s'interpose entre deux autres corps, le vin qui remplit le tonneau, ou les objets qui remplissent un

(1) Henri de Gand, *Quodlibeta*, XV, qu. 4 fol. CCCCCLXXV r^o : « *In oppositum :* Ad argumentum secundum in oppositum, pro eo quod probat quod impossibile est vacuum esse : quia ponere vacuum esse est ponere contradictoria esse simul : puta partes continentis vacuum esse simul et non esse simul : dico quod hoc falsum est ; immo pro toto tempore quo vacuum est, partes circumstantis et continentis illud non sunt simul : sicut necque erant simul prius quando corpus erat contentum in situ vacui. Per cuius annihilationem aut materiae eius denudationem generatum est vacuum : secundum quod procedit secunda pars illius argumenti, et bene. Quod autem arguebatur secunda parte eius : quod etiam non essent simul : quia nihil esset medium illarum : dico quod revera nihil est medium quod erat aliquod ens per se et positivum : est tamen medium vacuum sicut aliquod ens per accidens et privativum, secundum modum quo expositum est vacuum esse ens per accidens et privativum in dicta quaestione. Et sic dicendo quod inter partes continentis vacuum nihil est medium : negando aliquod generaliter tam per eo quod est ens per se positivum quam per eo quod est ens per accidens privativum, illud semper falsum est. Sed talis negatio est in dicto Philosophi de simul : quod simul sunt illa quorum nihil est medium scilicet nec aliquod ens per se : nec ens per accidens. Negando vero specialiter pro eo quod est ens per se solum modo, verum est quod nihil est medium inter partes continentis vacuum . Sed non est talis negatio praecisa in definitione eius quod est simul : et ideo non sequitur quod simul sunt partes inter quas non est medium inter vacuum ».

coffre ; le tonneau et le coffre seront vides, et leurs parois ne se toucheront pas pour cela. En termes plus savants, Henri de Gand nous rappellera que, selon les philosophes, le vide — qui n'est rien en soi, c'est-à-dire n'est *pas un objet*, — est l'intervalle entre les corps où d'autres corps peuvent venir se placer.

Il est clair, de par cette définition même, qu'il ne peut y avoir de vide hors du monde[1]. Or s'il en est ainsi, si en dehors du monde il n'y a ni vide, ni lieu, ni espace, comment Dieu pourrait-il y créer quelque chose ? Henri de Gand répond que, de même que Dieu a créé ce monde *de rien*, il peut bien créer un autre monde *dans le rien* qui est en dehors de celui-ci. Mais ne pose-t-on pas ainsi, en dehors du monde un *rien* existant ? Henri de Gand le nie. Ses dénégations ne paraissent cependant pas trop convainquantes : créer *de rien (ex nihilo)* et créer *dans le rien (in nihilo)* n'est pas du tout la même chose. De plus, dans sa conception, ainsi que l'on verra tout de suite, le rien est décidément quelque chose. Voyons donc le texte. A la question : *Dieu peut-il faire un corps quelconque en dehors du monde*, Henri de Gand répond :

« ... On[2] dit que Dieu ne peut pas faire de corps en dehors du monde de manière qu'il ne touche pas le dernier ciel. Car de même qu'il ne peut y avoir de blanc sans blancheur, de même les choses ne peuvent-elles pas

(1) Le vide ne peut exister qu'*entre* les choses. Le vide, en termes modernes, est donc une relation qui présuppose l'existence des *relata*.

(2) Henri de Gand, *Quodlibeta*. Qu. XIII, qu. 3. fol. CCCCCXXIV *verso*, « ... Arguitur quod Deus non potest facere corpus extra mundum : quod non tangat ultimum caelum : quia non distaret ab illo. Sicut enim non potest album esse sine albedine : sic non possunt aliqua distare sine distantia : quare cum inter illud corpus et caelum nulla sit distinctio media, non distant : corpora autem quae inter se non distant sese tangunt : ergo, etc.

Item secundum Philosophum. VI physicorum. Corpora illa tangunt se : quorum nihil est medium : inter illud autem corpus et extremum caelum nihil est medium : ergo, etc.

Contra : Deus non est potentior intra caelum quam extra : sed intra caelum Deus posset caelum continue tenere in esse cadentibus elementis in nihilum : cum in nullo dependeat caelum ab elementis in suo esse : sed magis e contrario et tamen latera caeli non concurrerent : nec se tangerent sed distarent sicut modo : ergo, etc.

Dico quod Deus bene potest facere corpus aliquod vel alium mundum extra ultimum caelum : et hoc non in aliquo sed in nihilo : non materialiter quasi nihil sit aliquid : sed post nihil, quia ubi nihil erat et hoc non quia tunc illud ubi erat aliquid ut dimensio separata : in qua ipsum nihil erat : quasi nihil esset aliquid et in quo dimensiones corporis recipi possent post nihil prius ibi existentem et expulsum : sed totum debet intelligi negative : ac si diceretur non ubi erat aliquid : ut et ubitas et aliquitas simul negentur. Ut intelligamus modo ipsum caelum vel corpus de quo loquimur factum esse in nihilo, intelligendo hoc secundum modum quo intelligit August. ipsum nihil : quando exponendo illud Ioan. I. *Sine ipso factum est nihil :* dicit sic. Videte ne cogitetis quia nihil aliquid est. Solent enim multi male intelligere. *Sine ipso factum est nihil,* putantes aliquid esse nihil. Et secundum hoc dicitur de Deo. Job XXVI. *Appendit terram super nihilum.* Omnino scilicet quia non super plenum quod est aliquid per se ut

être distantes sans distance ; ce pourquoi, comme entre ce corps et le ciel il n'y aurait aucun milieu distinct, ils ne seront pas distants. Mais les corps qui ne sont pas distants entre eux, se touchent. Donc, etc.

« De même, selon le Philosophe, *Physique*, livre VI : les corps entre lesquels il n'y a aucun milieu, se touchent[1]. Or entre ce corps et le dernier ciel il n'y a aucun milieu [il n'y a rien]. Donc...

« *Cependant ;* Dieu n'est pas plus puissant à l'intérieur du ciel qu'à l'extérieur. Mais, à l'intérieur du ciel, Dieu pourrait continuer à maintenir le ciel dans son être, tandis que les éléments s'abîmeraient dans le néant (ceci parce que le ciel, dans son être, ne dépend aucunement des éléments, mais plutôt *vice versa*) et cependant les parois du ciel ne coïncideraient pas. Elles ne se toucheraient pas, mais resteraient distantes comme auparavant. Donc, etc.

« Je dis que Dieu peut parfaitement faire un corps ou un autre monde en dehors du ciel ultime, et cela non pas dans quelque chose, mais dans le néant. [L'expression : *dans le néant*] n'est pas prise ici dans le sens matériel[2], comme si le néant était quelque chose, mais comme voulant dire : après le néant, ou là où était le néant ; ce qui, non plus, ne veut pas dire qu'il y avait là quelque chose comme une dimension séparée[3], dans laquelle fut le néant, comme si le néant était quelque chose, [dimension séparée] où les dimensions des corps puissent être reçues après que le néant, qui y existait auparavant, en soit expulsé[4]. Tout cela doit être entendu dans un sens négatif, comme si l'on disait non quelque chose était non-où, de manière à nier à la fois et l'existence d'un « où » et celle de « quelque chose », c'est-à-dire de la même manière dont nous entendons que le ciel lui-même, ou le corps dont nous parlons ont été faits dans le néant, en entendant le néant lui-même comme le fait S. Augustin. En effet, en commentant [le passage] de Jean I : *Sans lui rien n'a été fait*, il dit : Prenez garde de ne pas penser que le néant

corpus dimensionatum : nec super vacuum quod est aliquid per accidens ut iam dicetur. Secundum hunc etiam modum Deus extremum caelum fecit in nihilo. Scilicet omnino : quia secundum Philosophum : extra caelum nihil est scilicet non est aliquid. Dico neque per se existens aliquid neque per accidens propter quod specificando continue subdit. Neque plenum est vacuum, sic intelligatur omnino necesse extra caelum nihil esse : et suppremum caelum factum in nihilo : et terra appensa super nihilum. Ulterius dico : quod posset Deus facere illud corpus extra caelum distans ab ultimo caelo, ut procedit ultimo ratio, nec est hic aliqua alia difficultas nisi in argumentis duobus ad oppositum ».

(1) La distance entre deux corps est formée par les corps qui s'interposent entre eux, ou par un milieu dans lequel ils sont plongés.

(2) Le néant ne doit pas être compris comme étant la matière dont sont faits les corps.

(3) Espace abstrait et vide de tout corps.

(4) Le néant n'est pas une quasi-matière susceptible de « recevoir » les dimensions, c'est-à-dire servir de support aux dimensions.

est quelque chose. Car beaucoup [de gens] mécomprennent communément [le sens de] : *Sans lui rien n'a été fait*, croyant que le néant est quelque chose. Et c'est ainsi qu'il est dit de Dieu, Job XXVI : *il posa la terre sur le néant*, c'est-à-dire d'une manière absolue : non pas sur le plein qui est quelque chose en soi, comme le corps avec ses dimensions, ni sur le vide qui est quelque chose par accident, ainsi qu'il sera dit dans la suite. Dans ce même sens, Dieu a fait le ciel ultime dans le néant, c'est-à-dire absolument, car selon le Philosophe, en dehors du ciel il n'y a rien, c'est-à-dire non pas quelque chose. Je dis : ni quelque chose existant par soi, ni quelque chose [existant] par accident.

« Le vide n'est pas plein[1], ce qui veut dire qu'il est absolument nécessaire qu'en dehors du ciel il y ait le néant : et le ciel suprême est fait dans ce néant et la terre posée sur ce néant. Je dis ensuite que Dieu pourrait faire ce corps en dehors du ciel, distant du ciel ultime, ainsi que le développe le dernier raisonnement ; et il n'y a là aucune autre difficulté en dehors de celles qui sont développées dans les deux arguments cités ci-dessus.

« A l'encontre du premier argument[2], qui dit que le ciel et le corps susdit ne seraient pas distants [l'un de l'autre] parce qu'entre eux il n'y aurait aucune distance, etc., je dis que les corps peuvent être distants de deux manières. D'abord par soi, c'est-à-dire, qu'il y a une certaine distance positive de la dimension corporelle qui s'interpose entre eux[3], ensuite, par accident ; car, même s'il n'existe entre eux aucune distance positive, néanmoins à côté d'eux ou en dehors d'eux peut exister quelque chose qui a *en soi* une dimension positive par laquelle la distance entre eux peut

(1) Le vide n'est pas plein : il se peut qu'il y ait là une faute d'impression et qu'il faille lire : *ni vide, ni plein.*

(2) H. de Gand, *Quodlibeta*, XIII, qu. 3, fol. ccccxxv *r°* : « *Ad primum principium :* Quod ergo arguit primo : quod caelum et dictum corpus non distarent : quia nulla est distantia inter illa etc. Dico quod aliqua contingit distare dupliciter. Uno modo per se sive quia est aliqua distantia positiva dimensionis corporalis in medio eorum. Alio modo per accidens : quia etsi non sit aliqua distantia positiva inter illa : tamen iuxta vel inter illa potest esse aliquid quod habet in se dimensionem positivam per quam potest adverti distantia illorum, ut si iuxta extrema duorum corporum inter quae est vacuum, et iuxta vacuum sit murus trium pedum : tunc distantia trium pedum dicendum corpus quod est sub vacuo distare a corpore quod est super vacuum, quod est super vacuum quod etsi nihil sit intra, tamen quantae dimensionis corpus natum est recipi inter dicta duo corpora, tantum secundum distantiam iudicandum est esse illud intermedium : sed per accidens et ratione illius per accidens intermedium quod secundum se omnino nihil est, per accidens est quasi aliquid : propter quod appelatur vacuum quasi non omnino nihil sed per accidens distantia separata corporis receptiva. Et secundum hoc dicta duo corpora non distant, quasi non distant nisi distantia non quae est secundum actum, et per se iuxta vel inter illa sed quae nata est esse inter ipsa per se : aut iuxta illa : et per hoc bene distantia quae est distantia per accidens, et inter illa quale est vacuum, sicut iam dictum est. »

(3) C'est-à-dire qu'ils sont séparés par une certaine étendue corporelle ayant des dimensions réelles.

être reconnue. Ainsi, par exemple, si à côté des extrémités de deux corps entre lesquels il y a du vide, et à côté de ce vide, il y avait un mur de trois pieds, alors il faudrait dire que le corps qui est au-dessous du vide est distant du corps qui est au-dessus du vide d'une distance de trois pieds, car, bien que rien ne soit entre [ces corps], néanmoins l'être de cet intervalle doit être estimé, quant à la distance, être de la même dimension que le corps qui peut être reçu entre les deux corps en question ; mais seulement par accident. Et en raison de cette existence par accident, l'intervalle, qui en lui-même n'est absolument rien, par accident est quasi quelque chose. Ce pourquoi il est appelé le vide, quasi non pas absolument rien, mais par accident une distance séparée capable de recevoir des corps. Et de ce fait les deux corps en question ne sont pas distants si ce n'est par une distance qui n'est pas en acte et, par elle-même, n'est pas entre eux ou à côté d'eux, mais qui est susceptible d'exister entre les êtres existant en soi, ou à côté d'eux[1] ; ce pourquoi la distance qui est une distance par accident et qui est seulement « entre » les corps est bien un vide, ainsi qu'il l'a déjà été dit.

« Quant au second argument[2], à savoir que rien ne s'interpose entre

(1) La distance « par accident » est une pure relation dont l'être dépend de celui de ses *relata*.

(2) H. DE GAND, *op. cit.*, fol. CCCCCXXV *r°* : « Quod arguitur secundo : quod nihil est medium inter illa : dico quod nihil esse medium inter aliqua potest intelligi dupliciter. Uno modo quia nulla distantia nec per se nec etiam per accidens est in medio. Alio modo solum quia nulla distantia per se est in medio, ut nullum corpus : est tamen in medio, vel quid est distantia per accidens : et per hoc aliquid per accidens sive vacuum. De non habentibus medium inter se primo modo verum est solummodo quod tangunt se, non autem verum est de non habentibus medium inter se secundo modo. Sed contra hoc arguet forte per Philosophum qui dicit quod extra caelum nihil est nec plenum nec vacuum : quare nec est ibi distantia per accidens : per hoc scilicet quod in dicto vacuo intermedio natum esset esse corpus.

Ad quod dico : quod sicut vacuum non est distantia sive dimensio separata inter illa corpora nisi per accidens secundum dictum modum : sic nec vacuum est omnino nec est aliquid omnino ut aliqua dimensio nisi per accidens, sed hoc alio et alio modo habet quod per accidens sit dimensio et aliquid : et quod per accidens sit, sumendo esse secundo adiacens. Est enim ut dictum est vacuum dimensio sive distantia inter duo corpora dicta, et hoc per accidens : vel quia dimensio positiva est iuxta vel nata est esse infra aut iuxta. Ipsum autem vacuum habet esse per accidens quia corpora aliqua inter qua est, sic situata sunt. Quod dimensio aliqua corporis nata est esse inter illa sed non est. Et propterea si extra caelum extremum esset a Deo aliquid corpus factum vel alius mundus sine contactu ad caelum, tunc inter utrumque dicendum esset esse vacuum secundum mensuram determinatam corporis, quia natum esset inter illa recipi : sed alibi non, sicut nec modo extra dicendum est esse vacuum, sicut nec plenum, sed purum nihil. Et ideo philosophus loquens de unitate mundi, et supponens nullum corpus extra nostrum mundum esse : quid etiam nititur probare : dicit (et bene) quod extra caelum nihil est, necque plenum necque vacuum, et hoc necque per se necque per accidens : puta nec aliquod corpus habens distantiam partium et dimensiones nec receptibile corporis determinatum inter duo corpora distantia. Unde si Deus modo crearet corpus extra caelum tangens caelum, illud nec in pleno nec in vacuo crearetur

eux [les corps], je dis que l'interposition de rien entre les choses peut s'entendre de deux manières. D'abord, dans le sens qu'aucune distance, ni par soi, ni par accident, ne s'interpose entre elles. Ensuite, [dans ce sens] seulement qu'aucune distance par soi ne s'interpose [entre elles], c'est-à-dire, aucun corps ; et cependant, il y a une interposition, ou une distance par accident et par là même quelque chose qui existe par accident, c'est-à-dire un vide. Quant aux choses entre lesquelles rien ne s'interpose de la première manière, il est seulement vrai qu'elles se touchent, mais ceci n'est pas vrai en ce qui concerne celles entre lesquelles rien ne s'interpose de la seconde manière. Mais on y objectera peut-être que, selon le Philosophe, en dehors du ciel, il n'y a rien, ni plein ni vide, ce pourquoi il n'y a là aucune distance par accident...

« A cela je dis : de même que le vide n'est pas la distance ou la dimension séparée entre les corps si ce n'est par accident selon le mode susdit ; de même le vide n'est pas absolument, ni n'est quelque chose absolument, comme une dimension quelconque [car il n'existe pas], si ce n'est par accident. Mais c'est d'une manière tout autre que, par accident, il est dimension et quelque chose : et il existe par accident en assumant l'être de ce qui lui est adjacent.

« En effet, ainsi qu'on l'a dit, le vide est la dimension ou la distance entre les corps susdits, et ceci par accident : soit que la distance positive lui soit juxtaposée, ou soit susceptible d'être au-dessous ou à côté de lui. Ainsi le vide lui-même a une existence par accident, parce que les corps, entre lesquels il est, sont situés de telle manière qu'une certaine dimension corporelle est susceptible d'exister entre eux, mais cependant n'existe pas[1]. Ce pourquoi, si en dehors du dernier ciel un corps quelconque, ou un autre monde, sans contact avec le ciel, était fait par Dieu, alors il faudrait dire qu'il y a un vide entre ceux-ci, [un vide] dont la mesure est déterminée par celle du corps parce qu'il est susceptible d'être reçu

sed in puro nihilo, et esset ex opposito caeli subsistens in puro nihilo negative accepto, sicut caelum creatum fuit in puro nihilo : et purum nihil erat prius ubi est illud corpus : et hoc totum negative intelligendo secundum iam expositum modum. Et propterea si elementa essent amota de sub caelo, infra caelum ponendum est esse vacuum : quod tamen nequaquam ponendum est esse extra caelum. Et proptera licet nunquam fuit caelum sine elementis contentis in ipso et sub ipso : quia tamen caelum naturaliter prius est elementis ; ideo prius naturaliter creatum est elementis : licet simul duratione. Et propter hoc signanter dicit beatus Job de Deo. *Qui extendit aquilonem super vacuum*, non autem dicit super elementa : quia naturaliter sunt creata post creationem caeli : licet simul duratione. Sed nunc postquam creata sunt elementa sub caelo apparet caelum extensum super terram : sicut quoddam tabernaculum super pavimentum. Et sic non dicit caelum extensum super aliquid positivum : nec etiam super nihilum : sicut terra appensa est super nihilum : quam nec dicit appensam super vacuum aut super aliquid. Per aquilonem autem beatus Job intelligit caelum : quia pars caeli aquilonaris maxime apparet supra nostrum habitabile. »

(1) Le vide est l'intervalle entre les corps où un corps réel pourrait exister, mais n'existe pas.

entre eux. Mais il n'y aurait pas de vide ailleurs[1] ; aussi ne doit-on même pas dire qu'à l'extérieur il y aurait du vide, ni qu'il y aurait du plein, mais du néant pur. Ce pourquoi le Philosophe, parlant de l'unité du monde, et supposant qu'aucun corps n'existe en dehors de notre monde, ce que, d'ailleurs, il s'est efforcé de prouver, a dit (et avec raison) qu'en dehors du ciel il n'y a rien : ni plein, ni vide, et cela ni par soi, ni par accident ; autrement dit, ni un corps possédant une distance entre ses parties, et des dimensions, ni rien qui soit capable de recevoir un corps déterminé entre deux corps distants[2]. D'où il suit que si Dieu créait en dehors du ciel seulement un corps contigu au ciel, ce corps ne serait créé ni dans le plein ni dans le vide, mais dans le pur néant, et du côté opposé au ciel, il continuerait à être dans le pur néant, dans l'acception négative [du terme], au sens où le ciel lui-même fut créé dans le pur néant qui était d'abord là où est ce corps. Tout cela compris dans le sens négatif ainsi qu'il a été exposé plus haut. Aussi faudrait-il poser que si les éléments étaient retirés de dessous le ciel, alors, au-dessous du ciel, il y aurait un vide : lequel [vide] cependant ne doit d'aucune manière être posé comme existant en dehors du ciel. Ce pourquoi, bien que le ciel n'ait jamais été sans éléments contenus en lui et sous lui, cependant, comme selon la nature le ciel est antérieur aux éléments, aussi, selon la nature, a-t-il été créé avant les éléments ; bien qu'en même temps, quant à la durée. Et c'est en ce sens que le bienheureux Job a dit de Dieu : *Qui a étendu l'aquilon sur le vide*, mais il n'a pas dit : sur les éléments ; car selon la nature ils ont été créés après la création du ciel, bien qu'en même temps [que lui] selon la durée. Mais maintenant, après que les éléments ont été créés sous le ciel, le ciel apparaît comme étendu au-dessus de la terre, comme un tabernacle au-dessus du pavement. Aussi [Job] ne dit-il pas que le ciel est étendu au-dessus de quelque chose de positif, ni même au-dessus du néant, comme la terre est fixée au-dessus du néant : laquelle il ne dit pas être fixée au-dessus du vide ou au-dessus de quelque chose. Mais par le terme « aquilon » le bienheureux Job entend le ciel : parce que c'est surtout la partie acquilonaire du ciel qui apparaît au-dessus de notre habitacle. »

* * *

Théorie visiblement intenable et contradictoire : le conformisme résolu d'Henri de Gand, son désir de ne pas admettre hors du monde de « vide » ou d'« espace séparé » aboutit paradoxalement à la nécessité de

(1) Ainsi le vide serait sur ses côtés limité par le néant.

(2) En dehors du ciel, il n'y a donc pas de vide. Le vide n'y existerait que si Dieu créait quelque chose en dehors et à distance du ciel, et il n'existerait qu'entre ce corps nouvellement créé et le dernier ciel.

faire limiter le vide par le néant et, par là même, de réaliser ce dernier. Nécessité que, à ma connaissance, seul Bradwardine a clairement comprise et acceptée.

III. Richard de Middleton

Richard de Middleton[1] doit à Duhem la réputation d'avoir été un esprit scientifique d'une vigueur et d'une originalité peu communes[2],

1. Nous ne savons pas grand'chose sur Richard de Middleton, ou plus exactement de Mediavilla. La tradition en fait un Anglais et un oxfordien. Il est certain en tout cas qu'il a été franciscain et qu'il a enseigné à Paris après 1277. Sur Richard de Middleton cf. E. Hocédez, *Richard de Middleton*, Louvain, 1925 ; D. E. Sharp, *Franciscan philosophy in Oxford in the XIIIth century*, Oxford, 1930 ; É. Gilson, *op. cit.*, p. 458 sq.

(2) P. Duhem (*Études sur Léonard de Vinci*, v. II, p. 565) attribue à Richard de Middleton l'introduction dans l'analyse de la chute des corps de la considération de la distance du point de départ (qui, en fait, se trouve déjà chez Hipparque et Jean Philopon) et l'affirmation que le corps lancé verticalement en l'air s'arrête avant de redescendre (ce qui est également une théorie très ancienne. Chose curieuse, ce n'est qu'au XVII^e siècle qu'elle sera définitivement abandonnée et ce non sans difficulté ni lutte). Le R. P. E. Hocédez — et d'autres — répètent de confiance les jugements — et les erreurs — de Duhem. Cf. E. Hocédez, *Richard de Middleton*, p. 167 : « Dans la théorie d'Hipparque, Richard a introduit quelque chose de nouveau ; il a considéré, le premier, cette période de repos qui séparerait le mouvement d'ascension, qui est violent, du mouvement de descente qui est naturel. Cette théorie de *quies media* eut une vogue extraordinaire et, par l'intermédiaire de la théorie de l'*impeto* composé de Léonard de Vinci, elle a préparé l'explication du mouvement des projectiles que Galilée devait donner un jour ». En fait, R. de M. ne présente pas la théorie de la *quies media* comme son invention ; de plus, et c'est là peut-être son plus grand mérite, *il ne l'accepte pas.* Bien au contraire, à ceux qui tiennent à la théorie de la *quies media* afin d'éviter la réalisation de deux états contradictoires *simul (ascensus et descensus)*, autant qu'à ceux qui, en rejetant cette *quies media*, acceptent la possibilité de la coexistence des contradictoires, Richard de Middleton répond en faisant valoir qu'une trajectoire brisée n'est pas moins trajectoire qu'une trajectoire rectiligne ou courbe, et que le corps qui s'en retourne après un choc (Richard de Middleton remarque, en outre, que le chemin du retour ne sera pas identique à celui de l'aller, ce qui est juste lors du jet horizontal) n'est pas dans le point du choc d'une manière autre que dans tous les autres points de la trajectoire, et donc n'y demeure pas en repos. Cf. *Clarissimi Theologi* Riccardi de Mediavilla, *Super quatuor libros sententiarum quaestiones subtilissimae*, Brixiae, MDXCI, l. I, dist. XLII, art. 1, qu. 4, p. 374^ab.

« Quarto quaeritur : utrum Deus possit simul contradictoria facere et videtur quod sic, quia pila proiecta contra parietem in eodem instanti in quo adest parieti abest ei, quia alioquin ibi quiesceret quod non videtur : sed adesse et abesse idem eidem in eodem instanti, includit contradictionem : ergo creatura potest facere contradictoria simul, multo fortius ergo creator.

« Item ponatur quod faba projiciatur sursum et obviet lapidi molari descendenti, tunc superficies fabae et molae iunguntur in aliquo indivisibili ipsius aeris in aliquo instanti et in eodem instanti ab illo indivisibili separabuntur, aliter faba ascendens faceret lapidem descendentem quiescere quod absurdum videtur ; ergo videtur, quod etiam potestate creata possunt simul fieri contradictoria : ergo multo fortius potestate increata.

ainsi que l'un de ceux qui ont libéré la pensée chrétienne de la hantise aristotélicienne du fini[1]. En fait Richard de Middleton apparaît plutôt comme un esprit prudent et timide, un conformiste et un médiateur d'une originalité fort douteuse. Il a, visiblement, été fortement impressionné par la condamnation de 1277 — il la cite à tout propos et hors de tout propos — et, dans les deux questions cosmologiques, il s'applique soigneusement à ménager la chèvre et le chou.

Finitiste résolu — on n'a pas besoin d'être aristotélicien pour être finitiste, et même, en un certain sens, il vaut mieux ne pas l'être — Richard de Middleton est profondément convaincu de l'impossibilité de l'infini actuel, aussi bien en tant que nombre qu'en tant que grandeur. D'où il conclut — avec S. Bonaventure, et malgré S. Thomas — que le monde n'a pas pu exister de toute éternité. Il va de soi que, n'admettant pas la possibilité d'attribuer au monde une infinité — successive — de durée, Richard de Middleton admet encore bien moins la possibilité de lui attribuer une infinité — simultanée — d'extension. Aussi n'hésite-t-il pas à écrire :

« Dieu ne peut produire quelque chose qui soit en nombre actuellement infini. En effet, toute multitude que Dieu peut réaliser au moyen de

« Respondeo quod Deus non potest facere duo contradictoria simul...

« Ad primum in oppositum cum arguitur de pila projecta ad parietem etc. dicendum quod si pila ibi non conquiescit quod per eandem lineam non revertitur : sed per aliam ita ut processus pilae ad parietem et reversio eius versus locum unde proiecta est, sit unus motus contrarius, et pila non signavit aliquem locum in pariete in actu, alio modo quam mobile est in quolibet spacio medii sibi aequali dum moveretur, quod non est ibi esse in actu puro : sed in potentia permixta actui.

« Dicunt tamen quidam quod pila ibi quiescit tempore imperceptibili, quia virtus per quam adhuc poterat moveri in directum nisi esset paries, non ita cito potest in ea causare motum reflexum.

« Ad secundum, quod arguebatur de faba obviante lapidi molari : dico quod non faceret lapidem molarem quiescere, nec ex hoc sequitur aliqua contradictio. Sicut enim non est contradictio quod aliquid quiescat per se, et moveatur per accidens, sicut patet de homine quiescente in navi quae movetur, ita non est contradictio quod faba obvians lapidi molari per motum illius lapidis revertatur sine tempore intermedio inter suum ascensum et descensum, quamvis de necessitate per se quiescat antequam incipiat reverti. Et sic dico quod faba in illo instanti in quo obviat lapidi molari non se habet aliter ratione suae superficiei ad aliquam superficiem ipsius spatii quam superficies ipsius molae quae simul est cum superficiae fabae. Et ita patet quod superficies fabae non signavit in actu aliquod indivisibile in ipso spacio antequam revertatur. »

(1) Duhem écrit en effet (*Études sur L. de Vinci*, v. II, p. 368) et le R. P. Hocédez répète purement et simplement que : « La philosophie des chrétiens occidentaux a, dès l'origine, admis l'infinité de petitesse, mais il lui a fallu de longs efforts pour se dégager de la contrainte du péripatétisme qui lui déniait le droit de contempler *l'infinité de grandeur*. On peut reconnaître l'instant précis où la pensée catholique a rompu cette entrave imposée par Aristote : l'enseignement d'Henri de Gand précède immédiatement cet instant, celui de Richard le suit de très près. » — En fait, pas plus que Henri de Gand, R. de Middleton n'admet d'infini en acte.

choses incorporelles, il peut aussi bien la réaliser à l'aide de corps. Mais Dieu ne peut pas produire une multitude infinie de corps, car de ces corps, dont la multitude serait infinie, il pourrait également faire un tout continu ; il produirait ainsi un volume continu actuellement infini, et en la précédente question on a prouvé que cela ne pouvait être »[1].

Mais l'évêque de Paris, et même avant lui Pierre Lombard, ont résolument condamné ceux qui veulent imposer des limites à la toute-puissance de Dieu[2]. Richard de Middleton concède donc à Dieu la possibilité d'agrandir constamment le monde, à condition toutefois qu'il reste toujours fini (quelque chose comme l'Univers en expansion de l'abbé Lemaître) : « je réponds que, sans fin, Dieu peut produire une dimension plus grande, et encore plus grande, à condition que toujours [à chaque instant donné] le tout [la grandeur réalisée à cet instant] soit fini. C'est ce que l'on nomme habituellement l'infini en acte avec mélange de puissance ou l'infini *in fieri ;* mais il est impossible que Dieu produise une dimension quelconque qui soit infinie *in facto esse* ou, comme l'on dit couramment, qui soit un infini *in actu simpliciter* »[3].

(1) *Clarissimi Theologi* Riccardi de Mediavilla *Super quattuor libros sententiarum quaestiones subtillissimae,* Brixiae, MDXCI, livre I, d. XLIII, art. 1, qu. 6, p. 386, cité par Duhem, *op. cit.*, v. II, p. 369. Dans la « question précédente », R. de Middleton présente les arguments classiques contre la possibilité d'un infini actuel.

(2) Petrus Lombardus, *Quattuor libri sententiarum,* livre I, dist. XLIII, cité par Duhem, *op. cit.*, p. 269. « Certains gens, se faisant gloire de leur sens propre se sont efforcés de restreindre la puissance de Dieu et de lui assigner une mesure. Lorsqu'ils disent, en effet, Dieu peut jusque-là, mais il ne peut pas davantage, qu'est cela, sinon enfermer en des limites la puissance de Dieu, qui est infinie, et la restreindre à une certaine mesure ? »

(3) Riccardi de Mediavilla, *Super Quattuor libros sententiarum quaestiones subtillissimae,* livre I, d. XLIII, art. 1, qu. 5 (p. 384) ; « Respondeo quod quamvis Deus possit facere dimensionem maiorem et maiorem sine fine, ita tamen quod semper totum acceptum sit finitum, quod solet dici *infinitum in actu permixto potentiae,* vel in fieri, tamen est impossibile quod Deus faciat aliquam dimensionem infinitam in *facto esse* quod solet dici *infinitum in actu simpliciter* » ; *ibid.*, qu. 6 (p. 386) : « Cum dicitur quod omne continuum sit divisibile in infinitum dico quod verum est, sic intelligendo quod potest dividi sine fine, ita tamen quod semper totum acceptum sit finitum. Et si sic ponas ipsum dividi, nullum sequitur impossibile, quia ad hoc non sequitur esse infinitum *in facto* esse sed in fieri. »

Le R. P. Hocédez qui cite ces textes, qui imposent à la toute-puissance de Dieu le barrage infranchissable de la finitude, les accompagne d'un commentaire vraiment curieux (Hocédez, *op. cit.*, p. 161 et 162) : « C'est pour sauvegarder la toute-puissance de Dieu que Richard a formulé sa thèse sur l'infini. Assurément Dieu ne peut réaliser un infini qui soit tel sous tout rapport (*In Sent.*, I, d. XLIII, art. 1, qu. 4 ; p. 383). Avec S. Thomas et S. Bonaventure il démontre l'impossibilité soit d'une grandeur (*ib.*, p. 384), soit d'une multitude (*ib.*, p. 386) *actuellement et simultanément* infinies. Mais Dieu peut produire une grandeur ou une dimension qui croisse sans fin, à condition qu'à chaque instant la grandeur réalisée déjà actuellement, soit, en cet instant, finie ; tout comme Dieu peut diviser indéfiniment un contenu en parties dont la grandeur finisse par tomber au-dessous de toute limite, à condition toujours qu'il n'existe

Venons-en maintenant aux deux propositions condamnées par Étienne Tempier. En ce qui concerne la possibilité, pour Dieu, de mouvoir le monde en ligne droite, Richard de Middleton, après avoir énuméré les raisons contre, conclut à la possibilité d'un tel mouvement :

« *Dieu pourrait-il mouvoir le dernier ciel d'un mouvement rectiligne*[1] ? — Il semble bien que non puisque tout mouvement rectiligne d'un corps se fait d'un lieu à un autre lieu. Mais selon le Philosophe (*Physique*, livre IV), le dernier ciel n'est pas dans un lieu et, selon le livre I du *De Coelo et Mundo*, en dehors du dernier ciel il n'y a ni lieu, ni plein, ni vide : par conséquent, il est impossible à Dieu de mouvoir le dernier ciel d'un mouvement rectiligne. »

« En outre, Dieu ne peut pas faire le vide, puisque, le vide n'étant que la capacité [de recevoir les choses, c'est-à-dire la possibilité de l'existence d'une] distance [entre les choses] entre lesquelles il n'y a absolument aucune distance[2], ni rien d'autre, Dieu pourrait donc faire simultanément

jamais actuellement un nombre infini de parties réellement divisées ». — On se demande quelles limitations Richard de Middleton aurait imposées à la toute-puissance divine s'il n'avait pas voulu la sauvegarder. C'est certainement à Richard de Middleton que se réfère W. Burleigh (Gu. Burlaei..., *super Aristotelis libros de Physica auscultatione lucidissima commentaria*, Venetiis, MDCIX, col. 343[b], [e]) : « Ex his apparet quod Theologi qui dicunt Deum posse creare novam quantitatem corpoream et posse eam addi alteri corpori finito, et sic in infinitum, non possunt uti illa propositione Philosophi : quantacumque est magnitudo in potentia tantam contingit eam esse in actu, quia illa propositio sic est intelligenda secundum Philosophum videlicet, quanta est magnitudo in potentia per additionem partium preexistantum non de novo generatarum, tantam contingit eam esse in actu. Unde aliqui Theologi concederent quod Deus posset addere caelo maiorem quantitatem, quam habet, ponamus igitur quod faceret caelum in duplo maius quam est, adhuc posset facere iterum caelum in duplo maius, et iterum in duplo maius et sic in infinitum ita quod quacumque magnitudine data posset Deus facere magnitudinem duplam et iterum duplam ; et tamen negarent Deum posse facere magnitudinem actu infinitam quia forte hoc concludit contradictionem, et secundum veritatem non sequitur formaliter, si Deus potest facere magnitudinem duplam et iterum duplam, et sic in infinitum ergo posset facere magnitudinem actu infinitam. »

(1) Richard de Middleton, *op. cit.*, l. II, dist. XIIII, art. 3, qu. 3, p. 186[a] : « *Utrum Deus posset movere ultimum coelum motu recto :* Et videtur quod non quia omnis motus corporis rectus est de loco ad locum. Sed secundum philosophum quarto *physicorum* ultimum coelum non est in loco, secundum etiam eundem primo *coeli et mundi*, extra ultimum coelum non est locus neque plenitudo, neque vacuum : ergo impossibile est Deum movere ultimum coelum motu recto. Item Deus non posset facere vacuum, quia cum vacuum sit capacitas distantiae inter quam nulla penitus est distantia, nec aliquid aliud, Deus posset facere ista duo simul, scilicet, quod aliqua sibi non essent coniuncta, nec tamen distarent ab invicem quod contradictionem includere videtur. Sed si Deus posset movere coelum ultimum motu recto, aliqua pars eius recederet a loco in quo est, nec succederet in illud locum aliud corpus : ergo Deus non posset ultimum coelum movere motu recto. »

(2) Cf. plus haut, p. 55 sq, le texte d'Henri de Gand. La distance, dans l'Aristotélisme est formée par les choses qui se trouvent « entre » les objets distants. Là où il n'y a pas de choses interposées, il n'y a pas de distance.

les deux choses suivantes, à savoir que certaines choses ne seraient ni jointes ensemble ni distantes l'une de l'autre, ce qui semble inclure une contradiction. Mais si Dieu pouvait mouvoir le ciel dernier d'un mouvement rectiligne, une certaine partie de celui-ci quitterait le lieu dans lequel elle est, sans qu'aucun corps lui succédât dans ce lieu[1] : par conséquent, Dieu ne peut pas mouvoir le dernier ciel d'un mouvement rectiligne ».

« Mais cependant, objecte Richard de Middleton[2] :

« La forme [géométrique, *i. e.* sphérique] du dernier ciel n'étant pas modifiée et la terre restant immobile, Dieu pourrait bien joindre quelque partie du ciel à la terre ; ce qui, les suppositions précédentes étant posées, ne pourrait se faire si ce n'est par un mouvement d'une partie quelconque du dernier ciel jusqu'à la terre. Mais si une partie du ciel avait eu un tel mouvement, sans qu'une autre partie se mût en s'éloignant de la terre, la forme du ciel ne demeurerait pas telle qu'elle est : par conséquent, Dieu pourrait mouvoir le dernier ciel tout entier d'un mouvement rectiligne.

« De plus, par le Seigneur Étienne, évêque de Paris et docteur en théologie sacrée, cet article, à savoir que Dieu ne pourrait pas mouvoir le ciel d'un mouvement rectiligne a été excommunié[3]. »

Aussi conclut-il qu'il « n'est pas impossible à Dieu de mouvoir le dernier ciel d'un mouvement rectiligne[4]. »

(1) Il s'y formerait donc un vide : *relinqueret vacuum*, avait dit la formule d'Étienne Tempier.

(2) R. de Mediavilla, *op. cit.*, l. II, d. XIIII, art. III, qu. 3, p. 186[a] : « *Contra:* Deus salvata figura ultimi coeli et terra non mota, posset aliquam partem coeli coniungere terrae, quod esse non posset suppositis positionibus positis, nisi movendo aliquam partem ultimi coeli usque ad terram. Sed si una pars coeli sic moveretur, et alia pars non moveretur elongando se a terra non maneret figura coeli sicut modo est : ergo Deus totum ultimum coelum posset movere motu recto.

« Item a Domino Stephano Parisiensi episcopo, et sacrae theologiae doctore, excommunicatus est iste articulus, scilicet quod Deus non posset motu recto movere coelum ».

(3) Le mouvement, imaginé par Richard de Middleton, qui ferait subir aux sphères célestes une translation rectiligne la terre restant immobile, est, si l'on peut dire, du point de vue aristotélicien encore plus impossible que la translation du monde pris en bloc.

(4) *Ibid.*, p. 186[a], [b] : « *Conclusio: Non est impossibile Deo movere ultimum coelum motu recto:* Respondeo quod Deus posset movere ultimum coelum (sive creando spacium extra ipsum sive non creando) motu recto, quamvis enim eandem rem per se, et secundum se totam impossibile sit moveri motu locali recto, per quamquamque potentiam nisi extra ipsam sit aliquod spacium (unde si nulla creatura esset nisi unus angelus, Deus non posset ipsum angelum tali motu movere nisi inquantum posset creare aliquod spacium extra ipsum, vel circa), tamen per accidens vel secundum partem Deus posset movere corpus aliquod motu locali recto, quamvis extra ipsum nullum esset spacium, inde si esset aliquod foramen in coelo empyreo, et minimus homo habeat lanceam, impellendo per motum rectum, partem lanceae inferiorem

« Je réponds que Dieu pourrait mouvoir le dernier ciel (soit en créant un espace en dehors de celui-ci, soit en ne le créant pas) d'un mouvement rectiligne, bien que, une chose prise en elle-même et en sa totalité, il soit impossible à quelque puissance que ce soit de la mouvoir d'un mouvement rectiligne local, à moins qu'en dehors d'elle ne soit quelque espace. D'où [il suit] que s'il n'y avait aucune autre créature [au monde] qu'un seul ange, Dieu ne pourrait pas le mouvoir d'un tel mouvement si ce n'est en tant qu'il pourrait créer quelque espace en dehors, ou autour de lui ; toutefois, Dieu pourrait mouvoir quelque corps d'un mouvement rectiligne, bien qu'en dehors de lui il n'y eût aucun espace, à condition que [ce mouvement] soit partiel et accidentel. Ainsi s'il y avait un trou dans le ciel empyrée, et l'homme le plus petit avait une lance et poussait d'un mouvement rectiligne la partie inférieure de cette lance contre la surface dernière du ciel empyrée, il ferait qu'une certaine partie de cette lance, [animée] d'un mouvement rectiligne, dépasserait la dernière surface du ciel empyrée, bien qu'en dehors de celui-ci il n'y ait aucun espace ; de même, dis-je, Dieu, s'il mouvait d'un mouvement rectiligne propre une partie du ciel empyrée jusqu'à la terre, la forme [les dimensions] et la quantité du ciel demeurant sans changement, il ferait qu'une autre partie du ciel serait mue d'un mouvement rectiligne[1] : bien que non dans quelque espace. Ainsi il est clair qu'il pourrait mouvoir le ciel entier d'un mouvement rectiligne par le mouvement rectiligne de la partie qu'il ferait mouvoir dans l'espace ».

« De ce qui vient d'être dit appert la réponse à la première objection.

« A la seconde il faut répondre[2] : du fait que Dieu pourrait faire un vide ne s'ensuit pas qu'il pourrait faire deux contradictoires en même temps, parce que si Dieu détruisait toute créature qui est entre le ciel et la terre,

versus ultimam superficiem coeli empyrei, faceret, quod lancea motu recto transcenderet quantum ad aliquam sui partem, ultimam superficiem coeli empyrei, quamvis extra ipsam nullum sit spacium, sic dico, quod Deus si moveret motu proprio recto unam partem coeli empyrei usque ad terram, figura coeli et quantitate salvis manentibus, faceret quod alia pars coeli moveretur motu recto ; quamvis non in aliquo spacio. Sic ergo patet, quod posset totum coelum movere motu recto per rectum motum illius partis quam moveret in spacio.

Ex dictis patet solutio ad primum in oppositum. »

(1) Richard de Middleton pense sans doute à la partie diamétralement opposée.

(2) *Ibid.*, p. 186[b] : « Ad secundum dicendum quod Deus posset facere vacuum, nec ad hoc sequitur, quod posset facere duo contradictoria simul, quia si Deus destrueret omnem creaturam quae est inter coelum et terram, coelo non moto, nec terra mota, coelum non distaret a terra, quare inter quacunque distantia localiter non esset dimensio aliqua, dimensio autem creatura est, nec esset conjunctum eidem quia inter illa posset creari distantia ipsis non mutatis, unde quamvis distare, et non distare contradicant, et coniungi et non coniungi contradicant, nullam implicaret contradictionem.

« Praeterea ad hoc est alius defectus in argumento. Si enim Deus moveret ultimum coelum motu recto, non propter hoc sequeretur esse vacuum quia coelum non est

le ciel et la terre restant immobiles, le ciel ne serait pas distant de la terre, en conséquence de quoi il n'y aurait pas de dimension entre des objets localement distants l'un de l'autre[1], la dimension étant une créature, mais il n'y serait pas conjoint non plus, car la distance pourrait être créée entre eux sans qu'ils soient eux-mêmes modifiés. D'où [il résulte] que, quoique être distant et ne pas être distant implique contradiction, et être conjoint et ne pas être conjoint implique contradiction, néanmoins, la position [du ciel et de la terre] étant conservée sans changement, être non distant et être non conjoint n'implique aucune contradiction.

« De plus, il y a un autre défaut dans cet argument. Même si Dieu mouvait le ciel d'un mouvement rectiligne, l'existence du vide ne s'ensuivrait pas, parce que le ciel n'est pas dans un lieu... »

Le raisonnement de Richard de Middleton, on le voit bien, n'est pas fameux : le mouvement qu'il a imaginé est tout à fait bizarre ; s'il était exécuté par Dieu, il bouleverserait l'ordre des sphères et, du coup, détruirait l'Univers. Quant au reste, R. de Middleton adopte la théorie d'Henri de Gand concernant le vide (théorie que celui-ci a développée dans un contexte tout autre) dont il n'a pas besoin pour son explication de la possibilité du mouvement rectiligne du monde, et ne s'en sert même pas pour la solution du problème de la pluralité des mondes.

En ce qui concerne ce dernier problème, il nous déclare, se rangeant sous la bannière de l'évêque de Paris, qu'il n'y a aucune raison de dénier à Dieu la faculté de créer un second monde. Mais tout d'abord il nous explique ce qu'il entend par « monde » ou « Univers »[2] : non pas la totalité de l'être, comme Aristote, mais « l'ensemble des créatures contenues à l'intérieur d'une surface enveloppante, qui ne soit pas contenue par une autre surface enveloppante à l'intérieur de la première et comprenant aussi la surface enveloppante elle-même »[3]. — L'univers embrasse ainsi l'ensemble des créatures réelles, mais non celui des créatures possibles. Aussi Richard de Middleton poursuit-il[4] : « Je dis alors que Dieu a pu,

in loco. Ex dictis patet quod illa probatio qua aliqui nituntur concludere, quod si coelum esset trilaterae, vel quadrilaterae figurae ad suum moveri circulariter sequeretur relinqui vacuum, eo quod latus non elevaretur ad locum a quo recederet angulus inefficax esset gratia forme, nisi extra illud coelum mobile esset locus ».

(1) La distance est formée par les corps interposés : là où il n'y a pas de corps, il n'y a pas de distance.

(2) Riccardi de Mediavilla, *Super quattuor libros sententiarum quaestiones subtillissimae*, l. I, dist. XLIIII, art. I, qu. 4, p. 392[b] : « *Utrum Deus posset facere alium universum:* Respondeo, vocando universum, universitatem creaturarum infra unam superficiem contentarum, quae a nulla alia superficie continetur illam universitatem comprehendendo etiam superficiem continentem ».

(3) Les mondes de Richard de Middleton ne pourront pas être emboîtés les uns dans les autres.

(4) *Ibidem:* « Sic dico, quod Deus potuit et potest adhuc facere aliud universum, quia Deum hoc facere posse nullam includit contradictionem, nec ratione rei de qua : quia Deus fecit mundum non de aliquo, nec ratione receptivi, quia mundus, quantum

et peut encore, faire un autre Univers, car que Dieu puisse le faire n'implique aucune contradiction : ni par rapport à la matière [littéralement : *au de quoi*], car Dieu n'a pas fait le monde de quelque chose ; ni en raison du réceptacle, puisque le monde, quant à sa totalité, n'a pas été reçu en quelqu'espace ; en effet, ainsi que le dit le Philosophe au livre I du *De Coelo et Mundo*, en dehors du ciel il n'y a ni lieu, ni vide, ni temps (ce que l'on doit comprendre comme se rapportant au ciel suprême) ; ni par rapport à la puissance divine, car, puisque la puissance divine est infinie et cet univers est fini, il est impossible qu'il y ait adéquation entre lui et la puissance divine.

« Ni même par rapport aux natures contenues à l'intérieur de la surface commune, même si [dans l'autre Univers] Dieu les faisait de même espèce que les créatures de cet Univers-ci ; car, de même que la terre de cet Univers-là naturellement serait en repos dans le centre de l'autre Univers, la terre de l'autre Univers, si elle était posée au centre de notre Univers, y reposerait naturellement, et de même la terre de notre Univers, si elle était par Dieu posée au centre de l'autre Univers y demeurerait naturellement en repos[1] ; car si pour une créature opérant naturellement il y avait deux lieux parfaitement équivalents, elle demeurerait en repos dans celui des deux dans lequel elle aurait été placée d'abord, et ne tendrait pas vers l'autre. En outre, concernant cette opinion il y a un jugement du Seigneur Étienne, évêque de Paris et docteur en théologie sacrée, qui a excommunié ceux qui affirment que Dieu ne peut pas faire plusieurs mondes[2]. »

Richard de Middleton ajoute toutefois que les mondes que Dieu peut créer doivent cependant être en nombre fini.

ad suam totalitatem non est receptus in aliquo spatio : quia sicut philosophus primo *de coelo et mundo*. Non est extra coelum locus, neque vacuum, neque tempus quod intelligendum est de supremo coelo. Nec ratione divinae potentiae, quia cum potentia Dei sit infinita, et istud universum sit finitum, impossibile est quod adaequet divinam potentiam.

« Nec etiam ratione naturarum infra unam superficiem contentarum etiam si Deus faceret eas ejusdem speciei cum creaturis istius universi : quia sicut terra istius universi naturaliter quiesceret in centro alterius universi : et si terra illius universi poneretur in centro huius universi naturaliter ibi quiesceret : et terra huius universi, si a Deo poneretur in centro alterius universi naturaliter etiam ibi quiesceret : quia si duo loca alicui creaturae naturaliter operanti, essent penitus indifferentia, in quocumque illorum primo collocarentur, ibi quiesceret, nec ad alium tenderet : et per hanc opinionem est sententia domini Stephani Episcopi Parisiensis et Sacrae Theologiae doctoris, qui excommunicavit dogmatizantes quod Deus non posset facere plures mundos ».

(1) Une des preuves de l'impossibilité d'un second univers consiste à nous faire voir que la notion de mouvement naturel perdrait tout sens : les corps ne sauraient où aller. Bien plus, la terre elle-même serait déchirée entre deux tendances contraires : rester en repos au centre du monde A ou se mouvoir vers celui du monde B.

(2) Cf. *supra*, p. 50, n. 4.

Pourtant qu'est-ce qu'il y aurait entre ces mondes? R. de Middleton ne nous le dit pas. On peut supposer toutefois que, si la question lui était posée, il aurait répondu qu'entre ces mondes il n'y aurait rien, quitte à interpréter ce rien comme une distance potentielle entre les choses.

IV. Walter Burleigh

Avec Walter Burleigh nous changeons complètement de climat intellectuel : Richard de Middleton et Henri de Gand étaient des théologiens ; Walter Burleigh est un philosophe[1], et même un historien de la philosophie[2]. Les problèmes du vide et de l'infini l'intéressent non pas en fonction du dogme, mais en et pour eux-mêmes ou, si l'on préfère, en fonction de la philosophie d'Aristote. La grande autorité à laquelle il se réfère le plus souvent ce n'est pas Étienne Tempier, mais Averroès. Aussi n'est-on pas étonné de voir Walter Burleigh se ranger, quant à lui, du côté d'Aristote. La discussion de l'infini, qui occupe une très grande partie du commentaire au livre III de la *Physique*[3] aboutit à la négation de la possibilité d'un infini actuel[4]. La discussion sur le lieu et le vide, tout aussi poussée et complète que celle de l'infini[5], conclut à la rejection du vide.

Walter Burleigh, cependant, est perplexe : cette doctrine, philosophiquement inattaquable, est-elle compatible avec la croyance à la création du monde? Au fond Burleigh en doute, et un texte curieux[6], qui fait état non pas de la condamnation de 1277, mais d'une opinion d'Averroès, nous offre l'expression de sa perplexité : « Ceux qui affirment l'existence du vide, disent que le lieu existe. Car le vide serait le lieu entièrement

(1) Sur Walter Burleigh, cf. Ueberweg-Geyer, *Grundriss der Geschichte der Philosophie der patristichen und scholastischen Leit*, 11^e éd., Berlin, 1928, vol. II, p. 619 sq. ; H. Rashdall, *The Universities of Europe in the Middle Age*, Oxford, 1936, vol. III, p. 249 sq., 267 ; K. Michalsky, « La physique nouvelle et les courants philosophiques au XIV^e siècle », *Bulletin de l'Académie Polonaise*, 1927, pp. 95-102 et *passim*, Cracovie, 1927 ; L. Baudry, « Les rapports de Guillaume d'Occam et de Walter Burleigh », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, vol. IX, Paris, 1934.

(2) Son *De vita et moribus philosophorum*, le premier manuel d'histoire de la philosophie écrit au Moyen Age, a joui d'une grande popularité et a été très souvent réédité jusqu'à la fin du XVI^e siècle.

(3) Cf. Gualtheri Burlaei, *Philosophi omnium prestantissimi super Aristotelis libros de physica auscultatione lucidissima commentaria...*, Venetiis, MDCIX, col. 274-349.

(4) Gu. Burlaei, *Commentaria...*, col. 346 sq.

(5) Gu. Burlaei, *Commentaria...*, col. 438 sq.

(6) Une partie de ce texte — découpée de manière à en laisser échapper l'essentiel, à savoir la référence à Averroès — a été citée par Duhem (*Études sur L. de Vinci*, v. II, p. 413) dans une traduction très libre. Il m'a semblé nécessaire de le citer en son entier.

privé de corps ; le lieu donc serait quelque chose en dehors des corps eux-mêmes... C'est là... la troisième preuve fameuse de l'existence du lieu, preuve que [l'on formule] ainsi : le vide existe, mais le vide est le lieu, par conséquent le lieu existe[1]. La majeure est bien connue, la mineure se prouve par la définition célèbre du vide, à savoir que le vide est le lieu privé de corps. Ici, selon le Commentateur, il faut noter deux choses : *primo*, que cette démonstration est sans doute célèbre, mais, en fait, n'est pas juste ; ce qui n'est pas le cas des deux preuves précédentes, qui non seulement sont bien connues, mais encore sont vraies. C'est ce que dit le Commentateur[2].

« Ainsi donc cette démonstration est célèbre, mais fausse, parce qu'elle admet deux [propositions] fausses, à savoir, qu'il y a un vide, et que le vide est le lieu ; mais les deux autres démonstrations sont vraies, car elles n'admettent que des propositions vraies dans le sens exposé plus haut[3].

« En deuxième lieu il faut noter[4], selon le Commentateur, que bien qu'il

(1) Il s'agit de l'existence du lieu en soi, comme d'une entité possédant une réalité propre. Une telle existence présuppose celle du vide et l'identification du lieu avec celui-ci.

(2) Gu. Burlaei, *Commentaria...*, col. 358[a] : « Praeterea qui vacuum esse dicunt, locum asserunt esse. Vacuum enim locus erit sane corpore carens. Locum igitur aliquid esse praeter corpora ipsa, et omne corpus sensibile esse in loco per haec quispiam sane putabit... Haec est tertia particula secundae partis principalis huius capituli, in qua ponitur tertia ratio famosa probans locum esse, quae ratio est ista, vacuum est, sed vacuum est locus, igitur locus est. Maior est famosa, minor vero probatur per diffinitionem famosam vacui quae est quod vacuum est locus privatus corpore. Notanda sunt hic duo secundum Commentatorem : *primo* quod illa ratio est famosa, et ei accidit quod fuerit non vera, sed sic non accidit duabus rationibus praecedentibus ; quia cum hoc quod sunt famosae sunt etiam verae. Haec Commentator. »

(3) G. Burlaei, *Commentaria...*, col. 358 [b]. « Unde illa ratio est famosa non vera quia accipit duo falsa, videlicet, quod vacuum est et quod vacuum est locus, sed aliae duae rationes sunt verae quia non accipiunt, nisi veras propositiones secundum intellectum superius expositum ». — Les deux démonstrations auxquelles Burleigh fait allusion, prouvent l'existence du lieu, mais sans lui attribuer une réalité indépendante et sans l'identifier avec le vide. Cf. col. 352 et 354.

(4) *Ibid.*, col. 358 [b c]. « Secundo est notandum secundum Commentatorem hic quod quamvis falsum sit vacuum esse, tamen ponentes mundum in toto de novo generatum esse debent ponere quod vacuum praecedit mundum. Unde dicit Commentator quod loquentes suae legis dicunt vacuum esse, quia generant mundum de novo. Intelligendum tamen quod si mundus secundum se totus esset in loco per se continente totum mundum, ut posuerunt Saraceni, de quorum lege fuit Commentator, tunc esset necesse ponere vacuum, quia si totus mundus generatur de novo, et nihil aliud generatur nisi mundus et partes mundi : cum nec totus mundus nec aliqua pars mundi posset esse locus totius mundi, sequitur quod locus totius, scilicet, mundi praecessit mundum, cum nihil generatur de novo nisi mundus et partes eius per positum, sed ante generationem mundi non fuit aliquod corpus replens totum ; in quo modo est mundus. Ergo ante generationem eius fuit locus privativus corpore, et per consequens fuit vacuum, sic igitur apparet, quod ponentes totum mundum esse per se in loco, et etiam de novo generari habent ponere vacuum, sed recte Philosophantes et loquentes nostrae legis, qui ponunt totum mundum non esse per se in loco, sed solum per partes, vel per acci-

soit faux qu'il y ait du vide, cependant ceux qui posent que le monde en sa totalité a été nouvellement engendré[1] doivent nécessairement concéder que le vide existe, et qu'il précède le monde. Ce pourquoi le Commentateur dit que les théologiens spéculatifs[2] *(loquentes)* de sa loi disent qu'il y a un vide, parce qu'ils engendrent le monde nouvellement[3]. Il faut entendre cependant que si le monde en sa totalité était par soi dans un lieu contenant le monde entier, ainsi que le posent les Sarrasins, de la loi desquels a été le Commentateur, alors il serait nécessaire de poser le vide, car si le monde en sa totalité était engendré nouvellement, et que rien d'autre n'était engendré que le monde et ses parties, alors, étant donné que ni le monde tout entier, ni une partie quelconque du monde ne pourrait être le lieu du monde tout entier, il s'ensuivrait que le lieu du Tout, c'est-à-dire du monde, précèderait le monde. En effet, on a admis que rien n'était nouvellement engendré que le monde et les parties du monde ; or, avant la génération du monde il n'existait pas de corps remplissant le Tout, comme le fait le monde[4].

« Aussi donc, avant la génération [du monde] il y avait un lieu, privé de corps et, par conséquent, il y avait un vide, et ainsi il appert que ceux qui posent que le monde en sa totalité est par soi dans un lieu, et néanmoins est nouvellement engendré, doivent poser le vide ; mais ceux qui philosophent droitement, et les théologiens *(loquentes)* de notre loi, qui posent que le monde selon sa totalité n'est pas dans un lieu par soi, mais seulement par ses parties, ou par accident[5], ne sont pas obligés de poser le vide, parce qu'ils ne posent pas que le lieu a précédé la génération

dens, non habent ponere vacuum quia non ponunt locum praecedere generationem mundi : sed dicunt locum simul generari cum mundo ». Le texte d'Averroès auquel W. Burley fait allusion est sans doute *Subtilissimus Liber Averrois, qui dicitur destructio destructionum Philosophiae Algazelis*... Venetiis, MDXXVII fol. 14*v*°-15*r*°.

(1) Dire que le monde est engendré ou produit « nouvellement » équivaut à dire qu'il a été créé, et créé dans le temps ; « nouveauté » implique commencement et s'oppose donc à une conception selon laquelle le monde serait éternel. La terminologie est un décalque de celle des motecallemins arabes. Notons que le catalogue des erreurs condamnées par Étienne Tempier (erreur n° 201, *Chart. Univ. Paris.*, p. 554) mentionne cette opinion : « Quod, qui generat mundum secundum totum, ponit vacuum, quia locus necessario precedit generatum in loco ; et tunc ante mundi generationem fuisset locus sine locato, quod est vacuum ».

(2) Le terme « *loquentes* » (parlants) est une traduction du terme arabe *Motecalemin*, qui désigne les théologiens spéculatifs, les théologiens philosophes. Ceux qui usent du *Kalam*, c'est-à-dire de la parole *(logos)* pour la démonstration de la vérité religieuse. Cf. S. MUNK, *Mélanges de philosophie juive et de philosophie arabe*, 2e éd., Paris, 1927.

(3) Engendrent le monde nouvellement = disent que le monde a un commencement. Les Motecallemin prouvaient l'existence de Dieu par la « nouveauté » du monde.

(4) Si Dieu n'a créé que le monde, il n'a pas créé le lieu de ce monde : celui-ci a donc préexisté à la création. Or, le lieu sans rien dedans, c'est le vide.

(5) Sur les discussions concernant le lieu, cf. P. DUHEM, *Études sur L. de Vinci*, v. II. Le meilleur exposé de la question reste toutefois F. SUAREZ, *Disputationes Metaphysicae*, Disp. LI.

du monde, mais disent que le lieu a été engendré en même temps que le monde.

« Mais on peut en douter[1], car ceux qui posent que le monde a été nouvellement engendré, doivent dire que, de même que Dieu a créé le monde discontinu [et divisé] en parties, et qu'à cause de cette discontinuité les parties du monde sont par elles-mêmes dans le lieu, de même Dieu a pu créer un corps absolument continu dans toutes ses parties, et ne créer rien d'autre que ce continu sphérique ; admettons donc que Dieu, lorsqu'il a créé ce monde, ait créé au lieu de ce monde un corps rond et absolument continu ; or, comme tout corps est dans un lieu, ce corps rond serait aussi dans un lieu [par soi] et non pas par [ses] parties, parce que aucune des parties ne serait dans un lieu, puisque le lieu est ce qui contient le divisé, et que ce corps est absolument continu ; il en résulterait donc que ce corps serait dans le vide, et ainsi ceux qui engendrent le monde ont à poser le vide.

« Il faut dire que les théologiens, de quelque loi que ce soit, disent que Dieu pouvait créer un tel corps rond absolument continu remplissant tout l'espace de ce monde, ce qui étant admis, ceux qui parlent en physiciens doivent dire que ce corps ne serait pas dans un lieu, parce qu'il ne pourrait pas être dans le lieu par [ses] parties, ni par la dernière [surface] du corps contenant, parce qu'il est supposé qu'il n'y a aucun contenant extérieur ; d'où il s'ensuit qu'il n'appartient pas à l'essence du corps d'être dans un lieu.

(1) G. Burlaei, *Commentaria*, col. 358 c : « Sed dubitatur quia ponentes mundum de novo generari habent dicere quod sicut Deus creavit mundum discontinuum partibus, propter quorum discontinuationem partes mundi sunt per se in loco : ita Deus potuit creasse unum corpus continuum omnino in omnibus partibus, ita quod nihil aliud creasset, quam illud rotundum continuum, ponamus igitur, quod Deus, quando creavit istum mundum, creasset loco istius mundi unum corpus rotundum omnino continuum et cum omne corpus sit in loco, illud corpus rotundum etiam fuisset in loco, et non per partes quia nulla pars esset in loco : cum locus sit continens divisum et illud corpus est omnino continuum ; ergo relinquitur quod illud corpus sit in vacuo, et sic generantes mundum habent ponere vacuum.

« Dicendum quod loquentes cuiuslibet legis dicunt quod Deus posset creare unum tale corpus rotundum omnino continuum replens omne spatium huius mundi quo supposito loquentes physice habent dicere quod illud corpus non esset in loco, quia non posset esse in loco per partes, nec per ultimum corporis continentis, quia supponitur, quod nihil sit extra continens, unde non est de ratione corporis esse in loco. Et si dicatur quod Deus posset movere illud corpus localiter, et hoc circulariter, vel motu recto transferendo illud ad alium spatium et omnis motus localis requirit locum. Igitur posito tali corpore solo, oportet ponere locum et non nisi locum, qui primo erat vacuus, quia supponimus quod Deus creat tale corpus, et nil aliud, et sic non creat locum talis corporis, et per consequens ille locus praefuit privatus corpore. Dicendum quod ponendo tale corpus continuum, et nihil extra illud continuum, Deus non posset illud corpus movere motu recto, nisi crearet locum novum ad quem moveretur nec etiam Deus posset movere illud corpus motu circulari vel si moveret illud circulariter, ille motus non esset localis sed magis situalis. »

« Que si l'on dit que Dieu pourrait mouvoir ce corps localement [et le mouvoir] soit circulairement, soit d'un mouvement rectiligne en le transférant à un autre espace, et [si l'on maintient en même temps] que tout mouvement local exige un lieu, il s'ensuit que si l'on pose ce corps seul, il convient de poser un lieu, et rien qu'un lieu [préexistant] qui d'abord était vide, parce que nous avons supposé que Dieu crée un tel corps, et rien d'autre, et donc ne crée pas le lieu d'un tel corps, et par conséquent ce lieu privé de corps préexista. Si donc on pose un tel corps continu, et rien de continu en dehors de lui, il faudra dire que Dieu ne pourrait pas le mouvoir d'un mouvement rectiligne, à moins de créer un lieu nouveau[1], où il serait mû, et que Dieu ne pourrait pas, non plus, mouvoir ledit corps d'un mouvement circulaire, ou encore, s'il le mouvait d'un mouvement circulaire, ce mouvement ne serait pas un mouvement local, mais plutôt positionnel *(situalis)*[2].

« Il me semble difficile d'éviter la conséquence[3] : que les théologiens de notre loi, et qui admettent la génération du monde, sont tenus de poser l'existence du vide hors de ce monde. Ils disent en effet eux-mêmes que Dieu, de même qu'il a créé ce monde, en peut tout aussi bien créer un autre. Supposons donc que Dieu crée un second monde. Je pose alors la question suivante : entre les surfaces convexes qui limitent ces deux mondes, y a-t-il quelque chose d'intermédiaire ou rien ? S'il y a quelque chose entre ces surfaces, c'est le vide, car c'est là quelque chose de divisible qui ne renferme pas de corps bien qu'il soit susceptible de recevoir un corps. Si, au contraire, il n'y a aucun intermédiaire entre ces surfaces sphériques, alors elles se touchent soit en un seul point, soit tout le long d'une [aire] divi-

(1) Le mouvement local implique une translation par rapport à un terme immobile ; il est mouvement (continu) d'un lieu dans un autre lieu.

(2) Le mouvement positionnel — *situalis* — est un mouvement sans translation dans lequel cependant la position du corps par rapport à un autre corps se modifie *(est aliud et aliud)* ; c'est aussi le mouvement sur place d'un corps sphérique homogène qui tourne autour de son axe. Cf. W. Burleigh, *op. cit.*, col. 78^e et Duhem, *Le mouvement absolu et le mouvement relatif*, pp. 127, 141, 158.

(3) G. Burlaei, *Commentaria*, col. 359^a :

« Difficile tamen ut mihi videtur est vitare quia loquentes nostrae legis, et generantes mundum habeant ponere vacuum extra mundum, quia ipsi dicunt, quod sicut Deus creavit hoc mundum ita posset creare alium mundum, ponamus igitur, quod creat alium mundam, quaero, aut inter convexitates suarum sphaerarum illorum mundorum est aliquid medium, vel nihil. Si aliquid, illud est vacuum, cum sit quoddam divisibile, in quo non est corpus, est tamen receptivum corporis, si autem nihil est medium, aut igitur tangent se in puncto tantum, vel in aliquo divisibili, non in puncto tantum, quia sic inter quaecumque non divisibilia istarum circumferentiarum est aliquod divisibile medium, et non nisi vacuum. Ergo, si vero dicitur quod tangunt se in aliquo divisibili, hoc non potest dari, quia impossibile est sphaericum tangere sphaericum secundum divisibile, quia superficies tangent superficiem convexam in aliquo divisibili, quantum ad illam partem, secundum quam tangit est concava, et sic ultima superficies sphaerae est concava quod est impossibile, et sic videtur quod loquentes nostrae legis habeant necessario ponere vacuum. »

sible et non pas en un point seulement. [Mais si elles se touchaient seulement en un point], alors, entre un point (indivisible) de la première sphère et un point de la seconde, il y aurait quelque chose de divisible qui ne pourrait être que le vide. Donc...

« Mais si l'on disait qu'elles se touchent tout au long d'une [aire] divisible, — cela ne saurait être ; un corps sphérique ne saurait toucher une surface convexe tout le long d'une [aire] divisible ; si une surface touche une surface convexe tout le long d'une [aire] divisible, c'est que cette première surface est concave dans la région où le contact a lieu ; ainsi donc la surface sphérique qui termine un monde serait concave, ce qui est impossible. On voit donc que les théologiens de notre loi sont tenus à admettre le vide[1] ».

Walter Burleigh me semble avoir raison : si on rejette la doctrine aristotélicienne sur l'impossibilité du vide et l'inconcevabilité d'un temps antémondain autant que d'un espace extramondain, on est tenu — à moins d'admettre *la création du vide avant celle du monde* — d'accepter l'existence du vide antérieur à la création.

V. Thomas Bradwardine

Avec Thomas Bradwardine[2], nous sommes de nouveau sur le terrain théologique. Car Bradwardine est, avant tout, théologien ; ce qui le préoccupe en premier lieu, ce n'est pas le problème du monde, mais les conditions du salut ; la structure cosmologique de l'Univers et même sa structure ontologique ne l'intéressent que dans la mesure où son étude permet d'apporter des éclaircissements sur l'être de l'homme et sur celui de Dieu[3].

(1) Déjà Michel Scot et Guillaume d'Auvergne se sont servi de cet argument pour démontrer l'impossibilité d'un second monde dont l'existence impliquerait celle du vide. Cf. P. Duhem, *Études sur L. de Vinci*, v. II, pp. 408 sq.

(2) Sur Thomas Bradwardine cf. K. Werner, *Die Scholastik des späteren Mittelalters*, vol. III, Vienne, 1883 ; S. Hahn, *Thomas Bradwardinus und seine Lehre von der menschlichen Freiheit* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, vol. V, 2), Münster, 1905. Sur Bradwardine mathématicien, cf. M. Cantor, *Vorlesungen über Geschichte der Mathematik*, vol. II, 2e éd. Leipzig, 1900 et P. Duhem, *Études sur Léonard de Vinci*, vol. III, Paris, 1913. Cf. également É. Gilson, *La philosophie au moyen âge*, pp. 618 sq. L'œuvre principale de Bradwardine, très populaire au XVIIe siècle, Thomae Bradwardini *Archiespiscopi Olim Cantuarensis, De Causa Dei contra Pelagium et de Virtute causarum ad suos Mertonenses Libri tres*, Londini, MDCXVIII, in-fol., a été éditée *opera et studio Dr Henrici Savilii*. Or, et c'est peut-être beaucoup plus qu'un simple fait biographique, Henri Savile a été le fondateur des fameuses *Savillian chairs of mathematics and astronomy* de l'Université d'Oxford dont les titulaires à l'époque de Newton furent Seth Ward, le futur évêque de Salisbury, et John Wallis, le célèbre auteur de l'*Arithmetica Infinitorum*.

(3) Des trois livres que comporte le *De Causa Dei*, le premier est consacré à Dieu, le second, à l'homme, le troisième, au problème de la concordance de la liberté humaine avec la toute-puissance de Dieu.

La pensée théologique de Bradwardine est fondée sur une expérience décisive[1] : l'expérience de l'impuissance foncière de l'homme, de son incapacité radicale d'accomplir, par lui-même, un acte de liberté positive. Toute doctrine qui, à l'instar du pélagianisme, méconnaît ce fait est donc fausse, pernicieuse et pécheresse. Bien plus : en imposant à l'homme une tâche au-dessus de ses forces, elle le conduit au désespoir, à l'abandon de soi. Rien n'est donc plus important que de combattre cette théologie « caïnite »[2], que de dresser en face d'elle la théologie consolante de la prédestination absolue, théologie de l'espoir dans la bonté et puissance infinie d'un Dieu infiniment libre parce qu'infiniment parfait.

La théologie de Thomas Bradwardine est, presqu'autant que celle de Calvin, une théologie de la toute-puissance divine, toute-puissance qu'il ne veut ni ne peut laisser amoindrir, ou entraver, par quoi que ce soit : ni par les nécessités d'une ontologie aristotélicienne, ni par celles d'une psychologie, pourtant chrétienne. Le Dieu de Bradwardine ne s'arrête pas devant l'absurde aristotélicien, ou psychologique : il peut agir dans le vide et contraindre à la liberté[3].

Toutefois, on aurait tort de croire que *rien* ne s'impose à sa toute-puissance, et que *rien* ne limite sa liberté. Il y a en effet une borne, et une borne absolue, qu'il lui est parfaitement impossible de franchir : la borne de la cohérence métaphysique, et mathématique.

Car Bradwardine, tout théologien qu'il est, n'est pas seulement un théologien. C'est aussi — et en même temps — un métaphysicien de valeur et un mathématicien (un géomètre) de talent. Héritier et représentant le plus pur de la tradition et de la mentalité anselmiennes[4], c'est en métaphysicien qu'il construit sa notion de Dieu. Ayant une fois posé que Dieu est l'être absolument et infiniment parfait et que nous devons, par conséquent, lui attribuer tout ce qui *melius est esse quam non esse*, c'est avec l'imperturbabilité du mathématicien que Bradwardine poursuit jusqu'à ses dernières conséquences les suites innombrables de la définition[5].

(1) Bradwardine nous dit (*De Causa Dei*, l. 1, cap. I, cor. 17) qu'il a été pélagien lui-même dans sa jeunesse, comme tous ceux qui l'entouraient.

(2) La théologie pélagienne est « caïnite » parce qu'elle persuade l'homme, conscient de son péché et de son impuissance, qu'il est définitivement et irrémédiablement damné. Cf. *ibid.*, cor. 18.

(3) *De Causa Dei*, livre III, cap. 1, p. 637 : « Quod Deus potest necessitare quodammodo omnem voluntatem creatam ad liberum actum suum et ad liberam cessationem et vacationem ab actu », *ibid.*, cap. II, p. 646 : « Quod Deus quodammodo necessitat quamlibet voluntatem creatam ad quamlibet liberum actum suum et ad quamlibet liberam cessationem ac vacationem ab actu et hoc necessitate naturaliter precedente ».

(4) Les grandes autorités de Bradwardine sont S. Augustin et S. Anselme ; en seconde ligne viennent Robert Grossetête et John Pekham. Parmi les modernes, Duns Scot.

(5) Le *De Causa Dei* débute par deux postulats ou axiomes, exposés dans le chapitre I de l'œuvre : « Primum [capitulum] praemittit duas suppositiones : quarum prima est, Deus est summe perfectus et summe bonus, in tantum quod nihil perfectius et melius esse potest. Secunda est : Nullus est processus infinitus in entibus, sed est in quolibet genere unum primum... ». De ces deux « suppositions » suit un *Corollarium* en 40 parties.

Rien ne peut limiter l'essence divine. Mais... Dieu ne peut pas être sans agir, ni agir sans être, et même sans être là, sans être présent. Aussi est-il présent dans toute la créature, et dans toutes les créatures, fondement de leur être et de leur action, étant et agissant en elles bien plus qu'elles ne le font elles-mêmes. Et comme il est aussi souverainement immuable et ne peut, par conséquent, être « mû », la seule possibilité de son action quelque part implique nécessairement sa présence effective. Il en résulte (exactement comme l'avait exposé Walter Burleigh) que la seule possibilité de la création du monde implique la préexistence du site, ou lieu, de son existence en acte, et, en outre — ce que les auteurs étudiés par Burleigh n'avaient pas osé affirmer, — la présence réelle de Dieu dans le lieu ou le site où est aujourd'hui le monde, présence antérieure à la création ; et comme il est ridicule — pour un géomètre — de s'imaginer un espace vide limité, elle implique, *ipso facto*, sa présence effective — et éternelle — dans tout l'espace infini qui s'étend au dehors des limites de l'Univers. L'espace « imaginaire » se trouve par là même réalisé.

C'est ce que Bradwardine nous explique froidement dans le curieux corollaire du chapitre V[1] du premier livre de sa *Cause de Dieu*[2].

« [*De ce*] *que Dieu n'est d'aucune manière sujet au changement suit un corollaire en cinq parties :*

« 1° *Que Dieu, essentiellement et présentiellement, est nécessairement partout, non seulement dans le monde et dans toutes ses parties ;*

« 2° *Mais encore en dehors du monde dans le lieu ou le vide imaginaire infini ;*

« 3° *En suite de quoi il peut avec vérité être dit immense et non circonscrit ;*

« 4° *D'où semble résulter clairement la réponse aux vieilles questions des Gentils et des héréliques :*

Où est ton Dieu et où était Dieu avant le monde ?

« 5° *D'où il appert aussi clairement qu'il peut y avoir un vide sans corps, mais d'aucune façon un vide sans Dieu.*

(1) Les chapitres précédents avaient démontré : Cap. II : « Quod Deus est omnium aliorum necessarius conservator » avec un corollaire en trois parties ; le cap. III : « Quod Deus est necessaria causa efficiens cuiuslibet rei factae », avec un corollaire en trois parties également ; le cap. IV : « Quod quaelibet creatura movente Deus necessario commovet, » avec un corollaire en quatre parties ; le cap. V : « Quod Deus non est mutabilis ullo modo ».

(2) Th. Bradwardini... *De causa Dei contra Pelagium*... Londini, MDCXVIII, p. 177 sq. Cap. V. « *Quod Deus non est mutabilis ullo modo : habet corollarium quinque partium.*

Quod Deus essentialiter et præsentialiter necessario est ubique, nedum in mundo et in eius partibus universis :

Verum etiam extra mundum in situ seu vacuo imaginario infinito.

Unde immensus et incirconscriptus veraciter dici potest.

Unde et videtur patere responsio ad Gentilium et Haereticorum veteres quaestiones.

« De ce qui précède, [c'est-à-dire, des considérations sur la nature de Dieu], les corollaires suivants semblent devoir être inférés avec vraisemblance, à savoir que Dieu, par essence et par sa présence, est partout, non seulement dans le monde et dans toutes ses parties, mais encore en dehors du monde dans le lieu ou le vide imaginaire infini. C'est pour cela qu'il peut, avec vérité, être dit immense et incirconscrit, bien qu'il soit dit immense et incirconscrit pour d'autres raisons encore. Or, de ces corollaires semble s'ensuivre une réponse claire aux vieilles questions des Gentils et des Hérétiques qui demandaient aux fidèles :

« Où est ton Dieu? et

« Où Dieu était-il avant [la création du] le Monde?

« Question que l'un d'eux posa en vers :

« *Dis-moi où était-il alors qu'il n'y avait rien en dehors de lui?*

« De ces mêmes considérations il appert très clairement aussi qu'il peut y avoir un vide [vide] de corps, mais d'aucune facon un vide [vide] de Dieu.

« Quant au [fait] que Dieu soit nécessairement partout dans le monde, il en résulte clairement [des considérations précédentes]. En effet, s'il n'est pas dans un lieu quelconque du monde il peut y être, puisque, selon la septième partie du corollaire du chapitre I, il est tout-puissant[1]; mais il ne peut pas [y être] en vertu d'un mouvement. Ni en vertu d'un mouvement de la créature, parce que [dans le lieu en question] il y a déjà une créature, et que [depuis la création du monde] il y en avait continuel-

Ubi est Deus tuus, et Ubi Deus fuerat ante mundum?

Unde et similiter clare patet, quod vacuum a corpore potest esse, vacuum vero a Deo nequaquam.

Ex his autem verisimiliter, si vere veritas ipsa novit, videtur corollarie inferendum, quod Deus essentialiter et praesentialiter est ubique, nedum in mundo et in eius partibus universis ; verum etiam extra mundum in situ seu vacuo imaginario infinito ; Unde et immensus et incircumscriptus veraciter dici potest, quamquam dicatur immensus et incircumscriptus etiam alia ratione. Unde et videtur patere responsio quaedam clara ad Gentilium et haereticorum veteres quaestiones, quas a fidelibus quaerebant, Ubi est Deus tuus ? et Ubi Deus fuerat ante mundum ? Quorum unus metrice sic quaesivit :

Dic ubi tunc esset, cum praeter eum nihil esset?

Unde et similiter clare patet, quod vacuum a corpore potest esse, vacuum vero a Deo nequaquam. Quod autem Deus necessario sit ubique in mundo sequitur manifeste. Si enim in aliquo eius loco non sit, et potest ille esse in illo, cum per septimam partem primi sit omnipotens, hoc non potest per motum, et non per motum creaturae, quia nunc est ibi creatura, et continue prius fuit, quae, eadem ratione, qua alia creatura sufficit et suffecit ad existentiam Dei ibi, nec per motum sui, sicut capitulum ostendebat : Hoc idem ex corollario secundi huius, et eius ostensione ostenditur evidenter. »

(1) La septième partie du corollaire du chap. I est dirigée « Contra negantes Deum esse omnipotentem active et nullipotentem passive : id est non posse ab alio quicquam pati ».

lement une[1] [créature] qui, de même que [toute] autre créature, suffit et a suffi à l'existence de Dieu dans ledit lieu[2] ; ni par son propre mouvement, ainsi qu'on l'a montré dans le texte du chapitre ; en effet, du corollaire du second [chapitre] et de sa démonstration, cela suit d'une manière évidente[3].

« Pour la démonstration de la seconde partie[4] je suppose que A soit le site fixe imaginaire[5] de ce monde et B en même temps soit un site imaginaire en dehors du monde, distant de A ; [je suppose] en outre que Dieu meuve le monde de A en B, et le place en B. Alors, de la première partie du chapitre et du corollaire du second[6], ainsi que de sa démonstration, il suit que Dieu est maintenant en B, donc il y fut auparavant ou non. S'il y était, alors, de par la même raison, il a été et il est maintenant partout dans l'espace imaginaire en dehors du monde. S'il n'y était pas, de par la même raison, il n'est maintenant plus en A, mais est en B. Ainsi donc Dieu d'abord était en A et non en B et maintenant n'est pas en A mais est en B, [endroit] absolument distant [de A]. Par conséquent il est parti de A et est arrivé en B, et de ce fait il s'est mû d'un mouvement local ou de situation tout comme notre âme se meut de par le mouvement de notre corps[7]. Ceux qui suivent [l'ensei-

(1) Le monde ne contient pas de vide. Il est plein, et par conséquent, dans chaque lieu du monde il y a, et il y a toujours eu (toujours, c'est-à-dire depuis que le monde existe) quelque chose = une créature.

(2) Dieu est présent dans chaque être, dans chaque créature, qui ne peut exister sans cette présence. Il était donc dans la créature qui était dans le lieu en question.

(3) Dieu étant immuable ne peut pas se mouvoir. S'il n'était pas, déjà, dans un lieu, il ne pourrait pas y venir, ce qui est en contradiction avec sa toute-puissance.

(4) *De Causa Dei, ib.*, p. 177. « Pro secunda parte probanda suppono quod A sit situs fixus imaginarius huius mundi et B situs simul imaginarius extra mundum distans ab A, et quod Deus moveat mundum ab A in B, situans eum in B : tunc per primam partem huius, et per corollarium secundi huius, et ostensionem ipsius, Deus nunc est in B, vel ergo prius fuit ibi vel non : Si fuit, eadem ratione prius fuit, et nunc est ubique imaginarie extra mundum ; Si non, eadem ratione nunc non est in A, sed in B : Deus ergo prius fuit in A, et non in B : et nunc non est in A, sed in B omnino distante, ergo recessit ab A, et accessit ad B, ergo et localiter seu situaliter movebatur, sicut et anima nostra movetur ad corporis nostri motum. Hic respondent quidem sequentes Philosophum I de Coelo, supponentes omnem localem necessario esse sursum vel deorsum, vel circularem, scilicet a medio, ad medium vel circa medium : sed istum motum si poneretur non esse aliquem praedictorum ; quare et dicunt non esse possibile mundum sic moveri. »

(5) Le site ou la place [*situs*] *imaginaire* du monde réel ! Il est clair que pour le géomètre Bradwardine l'espace « imaginaire » est parfaitement actuel.

(6) Les trois parties du corollaire du chapitre II démontrent :

I. Quod nulla res creata sufficit aliam conservare ;

II. Quod necesse est Deum per se et immediate servare quamlibet creaturam ;

III. Quod necesse est Deum servare quamlibet creaturam immediatius quacumque causa creata.

(7) La terminologie de Bradwardine n'est pas très précise ; le mouvement positionnel, *motus situalis*, est un mouvement dans lequel un corps change de position

gnement] du Philosophe dans le livre I du *De Coelo*, et qui admettent que tout [mouvement] local est nécessairement vers le haut ou vers le bas, vers le centre ou autour du centre s'opposent à ce raisonnement ; ils disent que le mouvement [du monde de A en B] n'est aucun de ces mouvements-ci ; ce pourquoi ils disent qu'il n'est pas possible de mouvoir le monde de cette façon.

« Mais[1] [les tenants de cette opinion] mutilent gravement voire même abattent la puissance, qui est omnipuissance, de Dieu. En effet, Dieu pouvait bien, dès le commencement, créer le monde en B[2] ; pourquoi donc ne pourrait-il pas le poser en B maintenant ? En outre, cette objection [des Aristotéliciens] a été condamnée par Étienne, évêque de Paris, en ces mots : *Que Dieu ne peut pas mouvoir le ciel d'un mouvement rectiligne; ceci pour la raison qu'alors il resterait un vide.* De plus l'objection [que nous venons de citer] n'évite aucunement la difficulté[3] : que l'on pose que Dieu, sans mouvement local, crée un autre monde en B et détruise celui-ci en A et la difficulté réapparaît. D'autres sectateurs du Philosophe répondent, paraît-il, en disant : en dehors du monde il n'y a aucun site, ni aucun vide ; ce pourquoi ni Dieu ne peut y être, ni le monde ne peut-il y être mû. Mais ceux-ci, pour rester conséquents avec eux-mêmes, doivent dire que Dieu dans sa toute-puissance ne pourrait

relative par rapport à un autre corps sans changer de place ; il s'oppose par là au mouvement local, ou de translation *de loco ad locum* (cf. supra p. 79, n. 2). Quant à l'âme elle ne peut avoir qu'un mouvement par accident ou par participation ; ce n'est pas elle qui se meut, mais le corps auquel elle est conjointe et, en vertu du mouvement du corps, l'âme se trouve être présente en des lieux différents du monde.

(1) *De Causa Dei, ib.*, p. 178 : « Sed isti divinam potentiam, imo omnipotentiam graviter mutilant, et detruncant. Potuit quoque Deus in principio creavisse hunc mundum in B ; cur ergo nunc non potest ponere hunc mundum in B ? Haec etiam responsio damnatur a Stephano Parisiensi Episcopo in haec verba : Quod Deus non potest movere coelum motu recto ; et est ratio quia tunc relinqueretur vacuum. Nec ista responsio difficultatem evitat : Ponatur enim quod Deus sine motu locali creet alium mundum in B, et annihilet istum mundum in A, et revertitur difficultas. Alii etiam sequentes Philosophum, ut videtur, respondent dicentes : Non esse aliquem situm aut vacuum extra mundum ; quare nec Deum ibi esse, nec posse mundum illuc movere. Sed hi habent dicere consequenter, Deum de omnipotentia sua nullatenus potuisse fecisse mundum majorem in aliquo, nec minorem, quod eius omnipotentiam nimis restringeret, et nimium coarctaret. Habent etiam dicere, quod Deus necessario fecit mundum in A situ, et quod ante mundum fuit A situs et non alius. Sed cur iste et non alius ? cur tantus, non maior, nec minor ? vel enim hoc fuit à Deo, vel per se, non ab eo : Si a Deo, potuit ut ab eo fuisse situs maior et maior, et alius et alius sine fine, propter ejus potentiam infinitam : Si autem per se, non ab eo, quae virtus ? quae ratio ?, quae natura hunc ei praecisum et impertransibilem terminum inviolabiliter limitavit ? »

(2) On le voit bien ; le néant, en dehors du monde, « dans » lequel Dieu a créé l'Univers ainsi que nous l'avait expliqué Henri de Gand, est, pour Bradwardine, devenu un espace où il y a, *avant* la création du monde, des places, ou endroits, différents.

(3) La réponse des Aristotéliciens qui disent que le *mouvement* du monde est chose impossible.

aucunement avoir fait un monde en rien plus grand ou plus petit [que ce monde-ci], ce qui réduirait par trop et même par trop lierait sa toute-puissance. Aussi doivent-ils dire que Dieu a fait le monde dans le site A par nécessité, et que, avant [la création] de ce monde il y avait le site A et pas d'autre site[1]. Mais pourquoi celui-ci et non un autre? Pourquoi [un monde] de telle grandeur et non pas un plus grand, ou moindre? Car tout cela a été [déterminé] soit par Dieu, soit [par la nature du monde] et non par lui. Si c'est par Dieu, alors par suite de sa puissance infinie[2], il a pu faire que soit [créé] par lui un site s'agrandissant toujours et devenant toujours autre, sans fin. Mais si c'est par [la nature du monde], et non par Dieu, quelle est la vertu? quelle est la raison? quelle est la nature qui d'une manière inviolable a imposé [au monde] ces limites précises et infranchissables?

« Or[3], le site imaginaire, ainsi que nul ne l'ignore, ne possède aucune nature positive ; autrement, en effet, il y aurait une certaine nature positive, qui ne serait ni Dieu, ni par Dieu (mais les 2e et 3e chapitres de cet ouvrage nous ont appris le contraire) et qui serait coéternelle à Dieu, ce qu'aucun chrétien n'accepte. C'est pourquoi aussi Étienne, évêque de Paris, condamna l'article affirmant qu'il y a beaucoup [d'êtres] éternels, que Dieu ne pourrait détruire, même s'il le voulait, car ainsi il serait privé d'omnipotence[4]. En fait, leur propre théorie s'insurge contre eux : en effet, si, conformément au Philosophe et à leur propre supposition, il ne peut y avoir de vide, ni de site imaginaire non rempli de corps, alors ou bien le monde est éternel, ce qui est hérétique, et ce qu'ils nient, ou bien avant sa création il y en avait le site imaginaire vide et non occupé de corps[5]. Mais cette réponse et sa démonstration irrationnelle est condamnée par l'article précité [d'Étienne Tempier].

(1) Bradwardine se trompe ; l'Aristotélicien dirait que, avant la création du monde, il n'y avait *aucun* lieu. Mais Bradwardine est aussi peu aristotélicien que possible. Encore moins que les théologiens arabes dont nous parle Averroès.

(2) C'est là l'hypothèse de Richard de Middleton.

(3) *De causa Dei, ib.*, p. 178 :

« Cum ille situs imaginarius nullam naturam habet positivam, sicut nullus ignorat ; alias etenim esset aliqua natura positiva, quae nec esset Deus, nec a Deo, cum oppositum 2um et 3um huius docent ; essetque coaeterna Deo, quod nullus recipit Christianus. Quare et Stephanus Parisiensis Episcopus damnavit articulum asserentem, quod multa sunt aeterna, nec Deus posset illa destruere etsi vellet, quare et omnipotentia privaretur. Ratio quoque horum militat contra eos : Si enim secundum Philosophum, et secundum suppositionem ipsorum vacuum esse non possit, nec situs imaginarius corpore non repletus, Mundus est aeternus, quod est haereticum, quod et negant, vel ante creationem ipsius erat situs eius imaginarius vacuus, nec corpore occupatus. Hanc etiam responsionem et eius irrationalem rationem damnat Articulus recitatus. His igitur nequaquam obstantibus, videtur praemissam rationem procedere inoffense. »

(4) Cf. Denifle-Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, p. 549, erreur n° 17.

(5) Cf. *supra*, p. 76, n. 4, l'allusion à Averroès par Walter Burleigh.

Aussi sans s'arrêter à ces objections, il semble que l'on peut développer sans danger la théorie proposée[1] [par nous].

« Ainsi donc[2], Dieu qui au commencement créa le monde et ses parties a été en même temps que le monde et chacune de ses parties. Car, ainsi qu'il appert du livre VII de la *Physique*, § 9 et suiv. et du livre II du *De Anima*, § 74[3], dans tout mouvement et dans toute action, le mouvant et l'agent est en même temps que le mû et le patient. C'est pourquoi Augustin, dans son Homélie deuxième sur [le texte de] S. Jean I : *Il fut dans le Monde et le Monde a été fait par Lui*, se demande : *Comment était-il dans le Monde*? et répond : *Comme l'artiste dominant ce qu'il a fait.* Car il ne l'a pas fait comme l'ouvrier, en dehors de qui est l'arche qu'il a faite, l'arche qui, pendant qu'elle est fabriquée, est placée dans un autre lieu que lui-même ; et bien qu'il y soit en contact, celui qui la fabrique est dans un autre lieu, et est extérieur à ce qu'il fabrique. Mais Dieu agit comme présent partout et intimement lié au monde[4], et ne s'en sépare nullement, ni ne verse, en quelque sorte, du dehors, la masse qu'il fabrique [dans un récipient][5] ; c'est par la présence de sa majesté qu'il fait ce qu'il fait, et par sa présence il gouverne ce qu'il a fait. Or donc, c'est de telle manière qu'était dans le monde celui par qui le monde a été fait. Par conséquent, ou bien Dieu par nature a été là [dans le lieu où il agit] avant qu'il ne créât là, et que la créature fût là ; ou bien c'est le contraire. S'il y était avant par la nature, ce ne fut pas par la créature ni par la création, mais par lui-même, et non pas nouvellement *(de novo)*[6], car dans ce cas-

(1) La théorie selon laquelle le vide = espace imaginaire existe en dehors du monde.

(2) *De Causa Dei, ib.*, p. 178 : « Rursum Deus in principio creans mundum et quamlibet partem eius, simul fuit cum Mundo et quolibet parte eius : Nam sicut patet ex VII° Phys. 9. et post. et 2 de Anima 74. In omni motu, et in omni actione movens et agens est simul cum moto et passo. Unde et Augustinus homilia secunda super illud Ioan. I. In Mundo erat et Mundum per eum factus est ; Quomodo, inquit, erat in Mundo ? et respondet, quomodo Artifex regens quod fecit ; Non enim sic fecit, quomodo facit faber foris qui secus est arca quam facit et illa in alio loco posita est, cum fabricatur ; et quamvis iuxta sit, ipse alio loco sedet qui fabricat, et extrinsecus est ad illud quod fabricat ; Deus autem infusus Mundo fabricat, ubique positus fabricat, et non recedit aliquo, non extrinsecus quasi versat molem quem fabricat, praesentia maiestatis facit quod facit, praesentia sua gubernat quod fecit. Sic ergo erat in Mundo, quomodo per quem mundus factus est. Vel ergo Deus prius natura fuit ibi, quam creavit ibi, et quam creatura fuit ibi, vel e contra : Si prius natura fuit ibi, hoc non fuit, per creaturam nec per creare, sed per seipsum et non noviter, quia tunc per seipsum noviter mutaretur ; fuit ergo ibi aeternaliter per seipsum ; quare et eadem ratione fuit aeternaliter per seipsum ubique in vacuo, seu situ imaginario infinito, et adhuc est ubique similiter extra mundum ».

(3) Le texte d'Aristote a été divisé au moyen âge en paragraphes.

(4) Littéralement : infusé au monde, *infusus Mundo*.

(5) Comme le fondeur qui verse la matière dans une forme-récipient préexistante qui la reçoit. Dieu ne place pas, du dehors, le monde dans le lieu qui le recevrait.

(6) *De novo*, ou *noviter* se dit de quelque chose qui a un commencement ; le monde est *de novo* veut dire : le monde a un commencement, et s'oppose à *ab aeterno*, sans commencement.

là il se serait nouvellement modifié lui-même. Par conséquent, il y était de toute éternité par lui-même ; ainsi donc, et pour la même raison, il a été de toute éternité par lui-même partout dans le vide ou le site imaginaire infini, et de la même manière est-il aujourd'hui partout en dehors du monde.

« Et l'on ne peut[1] pas objecter que, au contraire, il soit par nature antérieur pour la créature d'être créée que d'être ici ou là, et qu'il soit par nature antérieur pour Dieu de créer là que pour la créature d'être créée là[2]. Car ceci est la cause de cela ; et ainsi il est antérieur par nature pour Dieu d'être là que de créer là, de même qu'il est antérieur par nature [pour Dieu] d'être que de créer, comme pour n'importe quel autre agent. Car ce n'est pas parce que Dieu ou tout autre agent agit, qu'il est : ni parce qu'il agit là qu'il est là ; mais plutôt le contraire[3]. »

« De même, le monde étant créé dans ce site, Dieu y était [présent], soit nouvellement, soit de toute éternité ; si nouvellement, alors [cette présence nouvelle] se réalisa par quelque mutation ou mouvement en Dieu, ou en quelque chose d'autre, c'est-à-dire dans le monde. Mais ceci n'a pas pu se faire par une mutation en Dieu, ainsi qu'on l'a montré au chapitre V[4] ; ni par une mutation dans le monde, car par nature Dieu était dans ce site avant que le monde n'y soit créé ou modifié de quelque manière, ainsi que le montre ce qui précède. Ainsi donc, Dieu ne s'est pas fait [présent] là nouvellement, mais y a été éternellement ; ce pourquoi, et pour les mêmes raisons, il est, il a été et il sera éternellement, partout dans le site imaginaire infini.

(1) *De causa Dei, ib.*, p. 178 : « Nec potest quis dicere quod e contra, prius natura est creaturam creari quam esse hic vel ibi ; et prius natura est Deum creare ibi, quam creaturam creari ibi. Haec enim est causa huius : et adhuc prius natura est Deum esse ibi quam creare ibi, sicut et prius natura, est, quam creet ; sicut et quodlibet aliud agens: Non enim quia Deus vel quodlibet aliud agens agit, ideo est ; nec quia agit ibi, ideo est ibi, sed potius e contra. Ad idem, creato Mundo in hoc situ. Deus fuit hic, vel ergo noviter vel aeternaliter ; si noviter hoc fuit per aliquam mutationem vel motum in Deo, vel in alio, puta mundo ; sed non per mutationem in Deo. Sicut quintum ostendit ; nec per mutationem in mundo, quia Deus prius natura fuit ibi quam mundus crearetur, vel quomodolibet mutaretur, sicut precedentia manifestant. Non est ergo Deus noviter factus ibi, sed aeternaliter fuit ibi : quare et eadem ratione aeternaliter fuit, est et erit ubique in situ imaginario infinito ».

(2) Ce qui impliquerait que le lieu (ici ou là) est, par nature, postérieur à l'être de la créature comme celui-ci est postérieur à l'acte créateur. D'où s'ensuivrait que l'on ne peut pas parler de présence divine antérieure à la création : avant la création il n'y aurait pas d'*où (ubi)* où Dieu puisse être présent.

(3) Dieu — ni aucun autre agent — ne peut agir là où il n'est pas. En outre, l'action étant postérieure à l'être ne peut modifier sa nature, ni sa structure : si Dieu n'était nulle part avant la création, il ne pourrait pas créer ; et s'il le pouvait, cette création introduirait en lui une modification, un « mouvement », ce qui est impossible.

(4) Où l'on trouve la démonstration de l'immutabilité divine.

« D'une manière pareille[1] et peut-être plus claire, on peut montrer la même chose en supposant que Dieu crée quelque chose, mettons A, à quelque distance en dehors du ciel, ainsi qu'il peut le faire comme il appert de ce qui précède. En effet, il peut mouvoir le monde dans quelque autre endroit A, distant [de l'endroit] où il est, et il pouvait créer le monde dans cet endroit distant ; ce pourquoi il peut encore aujourd'hui y créer [quelque chose]. Or donc que Dieu crée [un objet] A dans l'endroit en question ; alors il crée et conserve ledit [objet] A immédiatement dans ledit lieu, ainsi qu'il a été montré abondamment dans le chapitre second. Par conséquent, Dieu est immédiatement, et essentiellement par lui-même [dans le lieu où il crée A] ; or donc, soit il y est par nature avant que A ne soit là, soit au contraire, etc., comme plus haut.

« De plus, A étant créé là [dans un certain site en dehors du monde], Dieu est là. Alors, ou bien, pour qu'il y soit il a nécessairement besoin de la créature, comme de quelque contenant ou de reposoir ou d'adjuvant, ou de fondement qui le soutienne afin qu'il ne tombe pas, ne s'écoule ou mieux ne disparaisse, ou bien il n'a pas ainsi besoin de la créature. La première solution ne peut être défendue à cause de ce qui précède, car Dieu est dans le site de toute créature antérieurement à cette créature même, ainsi qu'on l'a montré plus haut, et il n'est pas soutenu ou porté

(1) *Ib.* : « Simili modo et forsitan planiori potest idem ostendi, supponendo Deum creare aliquid, puta A per aliquam distantiam extra caelum, sicut patet ex praemissis quod potest ; Potest enim movere mundum ad alium situm distantem, potuitque creasse Mundum in situ distante, quare et adhuc potest ibi creare. Creet igitur ibi A, tunc Deus immediate agit ibi A, et conservat, sicut praemissa hic, et in corollario secundi huius ostendunt. Est ergo Deus ibi immediate et essentialiter per seipsum ; vel ergo prius natura est ibi, quam A sit ibi, vel e contra etc. sicut supra. Ad idem, creato ibi A, Deus est ibi ; vel ergo ad hoc quod sit ibi indiget necessario creatura, quasi quodam innixorio seu reclinatorio fulcimento, seu fundamento ipsum sustinente ne cadat, ne defluat, ne potius evanescat, vel non sic indiget creatura ; primum dici non potest propter praemissa, prius enim natura est Deus in situ cuiuslibet creaturae, quam ipsa creatura, sicut superius est ostensum, nec ipse sustinetur aut portatur a creatura, nec aliquo modo creatura innititur, sed e contra, sicut secundum huius ostendit. Deus etiam ante quamlibet creaturam in aliquo situ fuit : Hoc enim eius perfectioni et sufficientiae infinitae quam prima suppositio cum partibus sequentibus ei dedit nimium repugnaret. Est ergo Deus fundamentum sine fundamento, in nullo scilicet priori fundatum, sed primum et originarium, fundamentum omnium aliorum, cui omnia alia eius de se instabilia, velut fundamento per se fixo, stabili et immobili innituntur a quo et iugiter sustinentur et continue supportantur, sicut secundum huius multipliciter ostendebat. Non ergo e contra. Potest igitur Deus esse in situ quo voluerit, sine indigentia creaturae et non noviter, quia non per motum sui sicut quintum ostendit, ergo aeternaliter quiescendo. Deus ergo essentialiter per seipsum in omni situ ubique aeternaliter et immobiliter perseverat : Praeterea perfectius est esse in aliquo situ ubique, et in sitibus multis simul, quam in unico situ tantum ; quapropter et spiritus qui hoc potest, perfectior est corpore quod non potest ; sed Deus est spiritus infinite perfectus, sicut prima suppositio et eius ostensio manifestant ; hoc ergo ei convenit infinite, et hoc sine indigentia creaturae, sicut superius est ostensum, et sine mutabilitate quacunque ».

par la créature, ni d'aucune manière n'est contenu par la créature, mais c'est le contraire [qui est vrai], ainsi qu'on l'a montré au second chapitre ; car Dieu a été dans tout site avant toute créature : car ceci répugnerait par trop à sa perfection et à sa suffisance infinies, que la première supposition[1] avec les parties suivantes lui ont attribuées. Car Dieu est le fondement sans fondement, c'est-à-dire, il n'est fondé dans aucun [fondement] antérieur, mais est le fondement premier et originaire de tous les autres sur lequel tous les autres, par eux-mêmes instables, s'appuient comme sur un fondement par lui-même stable, fixe et immobile, par lequel ils sont soutenus, et continuellement supportés, comme il a été abondamment montré dans le chapitre II.

« Mais non inversement. Dieu peut donc être dans le site dans lequel il a voulu [être] sans avoir besoin de la créature et non pas « nouvellement », parce qu'il n'y est pas par un mouvement de lui-même, ainsi que l'a montré le chapitre V ; par conséquent, il y est, [étant] éternellement en repos. Dieu est donc, essentiellement et par lui-même, éternellement partout et dans tout site, [et dans tout site il] persévère immobilement. De plus, il est plus parfait d'être partout, et dans plusieurs sites à la fois, que de n'être que dans un seul lieu ; ce pourquoi l'esprit qui le peut est plus parfait que le corps qui ne le peut pas ; mais Dieu est un esprit infiniment parfait, ainsi que l'ont montré la première supposition et sa démonstration. C'est donc cela qui lui convient infiniment [à savoir être éternellement partout] et cela sans avoir besoin de la créature [pour le faire], ainsi qu'il a été montré plus haut, ni être affecté d'aucune mutabilité.

« Par conséquent[2], Dieu est nécessairement, éternellement, infiniment partout dans le site imaginaire infini ; ce pourquoi aussi en vérité, il peut être dit omniprésent comme tout-puissant. De même, pour des raisons analogues, il peut être dit en quelque manière infini, infiniment grand, ou de grandeur infinie[3], ces termes étant, toutefois, entendus dans un sens métaphysique et non dans celui de l'extension proprement dite.

(1) Cf. *supra*, p. 81, n. 5.

(2) *De Causa Dei*, *ib.*, p. 179 : « Est ergo Deus necessario, aeternaliter, infinite ubique in situ imaginario infinito ; unde et veraciter omnipraesens sicut omnipotens dici potest. Potest quoque simili ratione dici quodammodo infinitus, infinite magnus, seu magnitudinis infinitae, etiam quodammodo licet Metaphysice et improprie extensive. Est enim inextensibiliter et indimensionaliter infinite extensus. Infinitae namque magnitudini et extensioni imaginariae, et cuilibet parti eius totus simul plenarie coexistit ; quare et similiter dici potest : Immensus enim non mensus, nec mensurabilis ulla mensura, et incircumscriptus, quia non circum scribitur ab aliquo ipsum plenarie circundante ; nec sic potest ab aliquo circumscribi, sed ipse omnio circumscribit, continet et circundat. »

(3) Ainsi Dieu est infiniment grand dans le sens de l'étendue. Conception caractéristique de la pensée d'un mathématicien, et qu'on retrouvera, *mutatis mutandis*, chez un Malebranche et un Newton.

Car, sans dimensions, sans étendue et infiniment étendu il est inextensible. En effet, il coexiste en même temps et entièrement à la grandeur et extension imaginaire infinies et à toutes ses parties ; ce pourquoi et dans le même sens, il peut être dit : immense, car il n'est ni mesuré, ni mesurable par aucune mesure, et incirconscrit, parce qu'il n'est ni circonscrit par quelque chose qui l'embrasserait entièrement ; ni ne peut être circonscrit par quelque chose, mais il circonscrit, contient et embrasse tout lui-même ».

Aussi, estime Bradwardine, c'est avec raison que le Pythagoricien, le sixième des vingt-quatre philosophes qui nous ont laissé leurs définitions de Dieu, l'a appelé un cercle dont le centre est partout et la circonférence, nulle part[1].

Ainsi, ce n'est pas en fonction de préoccupations théologiques seules, pas plus qu'en fonction de préoccupations purement scientifiques, mais par suite de la rencontre, dans un même esprit, de la notion théologique de l'infinité divine avec la notion géométrique de l'infinité spatiale que fut formulée la conception paradoxale de la réalité de l'espace imaginaire, de cet espace vide, véritable néant réalisé, dans lequel, trois siècles plus tard, s'abimeront et s'évanouiront les sphères célestes qui tenaient ensemble le beau cosmos d'Aristote et du moyen âge. Alors, pendant trois siècles le monde — qui n'était plus un Cosmos — apparut-il à l'homme comme placé dans le Néant, entouré du Néant et même, de part, en part, pénétré de Néant.

A. Koyré.

Paris, 1946.

(1) *De Causa Dei, ib.*, p. 180 : « Unde et sixtus Pytagoricus in sententialibus suis ait : Magnitudinem Dei non invenies etiam si pennis volare posses. Huic autem sententiae attestatur secunda 24 definitionum de Deo, a 24 Philosophis positarum, quae dicit, Deus est sphaera infinita cuius centrum est ubique et circumferentia nusquam ; et 18^a, inquiens, est sphaera cuius tot circumferentiae quod puncta ; et 10^a ita dicens Deus est cuius posse non numeratur cuius esse non clauditur, cuius bonitas non terminatur ».

Pour le cinquantième anniversaire
de la mort de
David KAUFMANN

LA PHILOSOPHIE ET LA THÉOLOGIE DE JOSEPH IBN ÇADDIQ

La première moitié du XII^e siècle marque, dans l'histoire de la pensée juive du moyen âge, la transition de la réflexion philosophique dans les cadres du *Kalâm* et du néoplatonisme à celle qui prend pour guide le péripatétisme rénové par Fârâbî et surtout par Ibn Sînâ (Avicenne). Transition et également approfondissement, car le contact avec le péripatétisme avicennien fait de plus en plus perdre aux théologiens spéculatifs du judaïsme la confiance un peu naïve à la possibilité d'harmoniser sans heurts majeurs la pensée gréco-arabe avec les données de la révélation biblique et de la tradition rabbinique.

Dans les deux siècles précédents, Saadia et Bahya avaient été optimistes à cet égard. Sans ignorer les oppositions et les contradictions entre le legs hellénique, dont ils ne méconnaissaient nullement la complexité, et les exigences de leur foi ancestrale, ils crurent sincèrement que le raisonnement juste ne pouvait conduire qu'à l'accord parfait de la philosophie et de la religion : la bonne philosophie recouvrait pour eux l'orthodoxie du meilleur aloi.

A partir d'Abraham bar Hiyya[1], cette belle assurance commence à vaciller. Les antinomies des deux pensées, philosophique et religieuse, inquiètent de plus en plus les théologiens spéculatifs du judaïsme et de cette inquiétude jaillissent des critiques, ainsi que des synthèses nouvelles[2]. L'étude que nous tentons ici cherche à analyser ces phénomènes de transition à propos du cas concret d'un auteur chez qui ils se présentent, croyons-nous, d'une manière très prononcée.

(1) Cf. G. Vajda, *Les idées théologiques et philosophiques d'Abraham bar Hiyya*, dans *Arch. d'hist. doctr. et litt. du moyen âge*, t. XV, 1946, pp. 191-223 (dorénavant : *A. b. H.*).

(2) Pour un aperçu sommaire de ces questions, voir du même, *Introduction à la pensée juive du moyen âge* (*Études de philosophie médiévale*, XXXV), Paris, 1947, pp. 93 et suiv., 110 et suiv., 119 et suiv. — (Dorénavant : *Pensée juive*).

* * *

La biographie de Joseph Ibn Çaddîq de Cordoue (de son nom complet Aboû 'Omar Yôsêf Ibn Çaddîq al-Qortobî) ne nous retiendra guère puisqu'aussi bien elle se réduit à fort peu de chose : nous savons seulement que notre personnage fut, à partir de 1138, *dayyân* (membre du rabbinat) à Cordoue où il mourut en 1149[1]. Poète, surtout liturgique, à ses heures, il échangea des vers avec Juda Halévi et Abraham Ibn Ezra[2]. Il cite lui-même son traité de logique que nous n'avons plus, et qui était intitulé *al-'oyûn wal-modhâkarât*, ce qui signifie peut-être « les essences et les entretiens » (??)[3].

Le seul écrit de quelque importance que nous ayons conservé de lui est son *Microcosme;* encore n'a-t-il survécu que dans une version hébraïque anonyme[4] de l'original arabe.

Ce texte a été édité deux fois : en 1854, par A. Jellinek[5], et en 1903, par Saül Horovitz[6] ; cette édition, précédée d'une introduction sommaire, mais très substantielle, rend inutile la première.

Le même savant a consacré à Ibn Çaddîq une section de sa monographie sur la psychologie des penseurs juifs du moyen âge[7].

La « dissertation doctorale » de Max Doctor, *Die Philosophie des Josef ibn Zaddik*, Münster, 1895, est utile à consulter pour les rapprochements avec Ibn Gabirol, mais, à l'époque même de sa publication, elle était insuffisante comme travail d'ensemble. On y trouvera, pp. 3-7, la bibliographie ancienne du sujet.

La partie du *Microcosme* relative aux attributs divins a été solidement commentée par David Kaufmann, dans sa *Geschichte der Attributenlehre...*, Gotha, 1877, p. 255-337.

Les rapports d'Ibn Çaddîq avec le *Kalâm* ont été relevés et expliqués par Martin Schreiner, dans *Der Kalâm in der jüdischen Literatur*, Berlin, 1895, pp. 27-33.

(1) Voir M. Steinschneider, *Die arabische Literatur der Juden*, Berlin, 1902, § 102, pp. 151-152.

(2) Tous les matériaux connus touchant l'œuvre poétique d'Ibn Çaddîq ont été réunis dans la monographie hébraïque de H. Schirmann, *Les poètes contemporains de Moïse Ibn Ezra et de Juda Halévi*, dans *Mitteilungen des Forschungsinstituts für hebräische Dichtung*, t. II, Berlin, 1933, pp. 163-174.

(3) Voir *Microcosme*, éd. Horovitz (voir ci-après), p. 6, lig. 5-6.

(4) Sur celle-ci, voir Steinschneider, *Die Hebräischen Übersetzungen des Mittelalters (HÜb)*, Berlin, 1893, § 238, pp. 407-410. Le titre hébreu est *Séfer ha-'ôlam haqâtân*.

(5) *Der Mikrokosmos. Ein Beitrag zur Religions-Philosophie und Ethik*, Leipzig, 1854.

(6) *Der Mikrokosmos des Josef ibn Saddik* (Jahresbericht des jüdisch-theologischen Seminars Fränckel'scher Stiftung), Breslau, 1903.

(7) *Die Psychologie bei den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters von Saadia bis Maimûni*, 3e fascicule, *Jahresbericht* de Breslau, 1906.

I

Le problème de la connaissance

Joseph Ibn Çaddîq ne s'explique nulle part de façon précise sur le plan de son livre[1], et l'on peut même se demander s'il s'était fait une idée très claire là-dessus[2]. En revanche, il énonce dès le début avec netteté la fin qu'il a visée en le composant. Un disciple l'avait interrogé sur la signification de trois paroles des philosophes : *a)* « le bien permanent et la vertu[3] parfaite » *(ha-ṭôbh ha-mathmîd weha-ma'alâh ha-shelémâh)* ; *b)* « ce bien et cette vertu n'existent pas dans ce monde » ; *c)* « la poursuite de ces deux choses convient à tout être raisonnable » (*Microcosme*, p. 1).

Il importe peu que cette question lui ait été réellement posée ou qu'il se serve d'une fiction littéraire commode et fort répandue durant l'antiquité et le moyen âge ; ce qui est évident, c'est que l'ouvrage a pour objet le souverain bien et la suprême perfection humaine. Fidèle à l'intellectualisme qui a tant séduit les penseurs juifs médiévaux, Joseph Ibn Çaddîq voit dans la connaissance le moyen principal (sinon unique, comme nous le verrons) d'atteindre cette fin de l'existence humaine. Or, dans la perspective d'un penseur croyant, cette connaissance conférant la perfection comporte deux aspects, d'ailleurs complémentaires, la connaissance du monde et la connaissance de Dieu. Et, en effet, nous ne trouverons rien dans le *Microcosme* qui ne se ramène pas à ces deux thèmes. A défaut donc d'un plan rigoureux, il règne dans ce livre une unité de conception qu'il serait injuste de méconnaître.

Reprenant un lieu commun déjà fort défraîchi à son époque, Ibn Çaddîq commence par déclarer qu'il n'est pas facile de répondre à la question initiale, car la génération présente est en pleine décadence intellectuelle et par conséquent inapte à connaître la solution du problème. Pour y devenir apte, il faut connaître Dieu et faire sa volonté. L'ignorance et la poursuite de nos désirs nous éloignent de Dieu. L'initiation à la philosophie demande elle-même de grandes études : arithmétique, géométrie,

(1) Par surcroît, les divisions du traité sont très confusément marquées dans le texte hébreu que nous possédons : le même mot *ma'amar* (dissertation) y désigne et les divisions les plus grandes et les subdivisions les plus petites, alors que les unités intermédiaires sont souvent nommées « chapitre » *(sha'ar)* ; comme l'éditeur a renoncé à numéroter les subdivisions, il nous a semblé le plus simple de renvoyer aux pages du texte.

(2) Les subdvisions de chaque partie sont énumérées, il est vrai, en détail, mais aucun aperçu général ne nous éclaire sur la structure de l'ensemble.

(3) Le terme *ma'alâh* est ambigu, pouvant signifier soit « qualité morale, vertu », soit « degré » (hiérarchique de perfection). Pour « bien permanent » nous avons, p. 43, lig. 16, « bien parfait » *(ha-ṭôbh ha-shâlém)*, donc « Souverain Bien ».

musique, astronomie et logique sont les matières qu'il faut s'assimiler au préalable[1]. Afin d'abréger cette initiation, longue et fastidieuse, l'auteur prend par le plus court : il se propose d'étudier succinctement et sans approfondir les problèmes, l'homme qui est un monde en miniature, un microcosme, renfermant en lui et le monde corporel et le monde spirituel ; quiconque se connaît soi-même, connaît l'univers, et c'est dans ce sens que les philosophes ont défini la philosophie comme la connaissance de soi[2].

Cette page combine deux thèmes très communs : celui du microcosme et celui de la connaissance de soi comme moyen de parvenir à la connaissance tout court. Par cette combinaison, elle révèle immédiatement une de ses principales sources d'information.

En effet, si le thème de l'animal (et à plus forte raison de l'homme) — microcosme d'une part[3], celui de la connaissance de soi, de l'autre[4] sont

(1) Voir au sujet de ces disciplines H. A. Wolfson, *The Classification of Sciences in Mediaeval Jewish Philosophy*, dans *Hebrew Union College Jubilee Volume*, Cincinnati, 1925, pp. 263-315.

(2) *Microcosme*, pp. 1-2, cf. l'introduction de l'éditeur, p. xi.

(3) Parmi les Anciens, il suffira de renvoyer ici à Aristote, *Phys.*, VIII, 2, 252 b, 24-27 (éd.-trad. H. Carteron, *Collection des Universités de France*, Paris, 1931, p. 106) où animal : Tout = *microcosme : macrocosme ;* à Plotin (*Enn.*, IV, 3, 10) qui compare l'action des raisons séminales dans les animaux, petits mondes, à celle de l'âme ordonnant les ténèbres de la matière ; au *Corpus Hermeticum* (éd. et trad. A. D. Nock et A.-J. Festugière, *Coll. des Univ. de France*, Paris, 1945), X, 11, p. 118 (avec l'*Appendice A*, pp. 137-138) ; d'autres références *ap.* Horovitz, *Die Psychologie*, p. 129, n. 110.

(4) Cf. tout le début du *De Anima* d'Alexandre d'Aphrodise, éd. I. Bruns, *Suppl. Arist.*, II, Berlin, 1887 (sur la diffusion de ce traité dans le monde arabo-juif, voir *HÜb*, pp. 151-152) ; il est suivi par Plotin (*Enn.*, IV, 3, 1) qui tient ce langage (trad. E. Bréhier, *Coll. des Univ. de France*, t. IV, p. 64) : « Entre bien d'autres motifs, il [l'examen des problèmes relatifs à l'âme] étend notre connaissance en deux directions, celle des choses dont l'âme est principe et celle des choses dont elle vient. De plus, en procédant à cet examen, nous obéissons à l'invitation de Dieu qui nous prescrit de nous connaître nous-mêmes. Enfin si nous voulons chercher et trouver le reste, si nous désirons atteindre cette contemplation qui est l'objet de notre amour, il est naturel de chercher ce qu'est l'être qui fait cette recherche ». Pour le moyen âge, voir A. Heschel, *The Quest for Certainty in Saadia's Philosophy*, dans *JQR*, n. s., t. XXXIII, oct. 1942-janv. 1943, p. 273, n. 43, et *A. b. H.*, p. 193. Ajouter, à propos de *Job*, XIX, 26, les textes colligés par Steinschneider, *Hebräische Bibliographie*, t. XV, 1875, p. 44, n. 2, et pour la formule musulmane « quiconque se connaît, connaît son Seigneur » le *Livre de l'Ame* (*Ma'ânî an-nafs*, cf. *Pensée Juive*, pp. 96-97), éd. I. Goldziher, p. 42, lig. 16-17, et S. Van den Bergh, *Die Epitome der Metaphysik des Averroes*, Leyde, 1924, pp. 250-251 ; ce thème a, lui aussi, sa préhistoire hellénique, esquissée par le P. Festugière, *RHR*, t. CXXXI, juil.-déc. 1945, pp. 38-41. — La définition de la philosophie comme connaissance de soi, celle-ci étant l'instrument de la connaissance de Dieu, a été développée par Isaac Israéli dans son *Livre des Définitions*, version hébraïque, éd. H. Hirschfeld, *Festschrift zum 80. ten Geburtstag M. Steinschneiders*, Leipzig, 1896, p. 133, version latine, éd. J. T. Muckle, *Arch. d'hist. doctr. et litt. du moyen âge*, t. XI, 1937-8, p. 331 ; pour sa diffusion dans la littérature juive, voir D. Rosin, *Reime und Gedichte des Abraham Ibn Esra*, Breslau, 1885-9, p. 199, n. 18.

des lieux communs de la philosophie gréco-arabe, ce sont les *Ikhwân aç-Çafâ*, les « Frères Sincères » de Baçra qui firent passer la doctrine du microcosme (à laquelle ils consacrèrent un traité entier de leur encyclopédie[1] sur le plan épistémologique. Ils enseignent notamment (B, t. II, pp. 300-301, C, t. III, p. 9) : pour que l'âme atteigne la perfection, elle doit connaître son essence et sa véritable nature. En vue de cela, elle a besoin de connaître le monde. Mais la vie est trop courte et le monde trop vaste. Dieu a donc créé pour l'âme un « petit monde », c'est-à-dire le corps, dans lequel elle connaît le monde en abrégé. Il est même insensé, disent-ils ailleurs (B, II, 323, C, III, 39) de réfléchir sur l'origine de l'Univers, sans connaître la composition de son propre corps et la façon dont l'âme y est liée[2]. L'âme, écrivent-ils encore, se perfectionne en contemplant les vestiges de la sagesse de Dieu dans le corps[3].

L'homme, dit Ibn Çaddîq, se distingue des autres êtres vivants par la raison *(sékhel)* qui est la partie raisonnable *(ha-héleq ha-mibhlâ'î = nuṭqî)* incluse dans notre nature. Grâce à elle, nous distinguons le vrai du faux[4], constatons notre existence et celle des autres ; la raison nous rend capables d'organiser nos actes à notre choix, tandis que les actes des animaux privés de raison sont exclusivement subordonnés à leurs appétits.

(1) *Rasâ'il Ikhwân aç-Çafâ (RIÇ)*, éd. de Bombay (B), t. II, pp. 297-312, éd. du Caire (C), t. III, pp. 3-24. — L'auteur hispano-musulman Mohammed b. ʿAbdallâh Ibn as-Sîd al-Batalyawsî (mort à Valence en 1127, cf. C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, 2e éd., t. I, p. 547), dont nous reparlerons dans la suite de ce travail, donne également une large place à cette doctrine dans ses *Cercles Imaginaires* dont Miguel Asín Palacios a publié et traduit, il y a peu d'années, l'original arabe : *Ibn al-Sîd de Badajoz y su Libro de los Cercos (Kitâb al-ḥadâ'iq)*, dans *Al-Andalus*, t. V, 1940, pp. 45-154, notamment aux pages 76/116-117.

(2) Cf. aussi éd. du Caire, t. III, p. 349 et IV, p. 217. — Ghazâlî leur emprunte cette idée, *Kîmiyâ as-sa'âda*, Le Caire, 1343 h., p. 4.

(3) *RIÇ* (C), t. IV, p. 28 ; *ibid.*, pp. 79-80, ils soulignent l'importance de la forme humaine pour la connaissance en général. — Bahya les suit sur ce point (*Hidâya*, II, 5 et V, 5, éd. Yahuda, pp. 108 et 233), ainsi que Joseph Ibn Çaddîq lui-même, dans un quatrain (n° 17, p. 172, des textes édités par Schirmann) : le nom de Dieu est inscrit sur la tablette du cœur humain ; lorsqu'on contemple l'œuvre de Dieu, on voit que le sceau de sa fidélité est gravé sur le front des hommes ; devant Lui seul les corps des êtres créés confessent qu'Il est la source de vie pour leurs âmes. — Contemporain de notre auteur, Abraham Ibn 'Ezra combine également la notion de microcosme avec le γνῶθι σεαυτόν, cf. son commentaire (recension courante) sur Ex. XXV, 40 et XXXI, 18, textes traduits *ap.* M. Friedlaender, *The Philosophy of Ibn Ezra. Ibn Ezra Literature*, vol. IV, Londres, 1877, pp. 33-34.

(4) La raison instrument de la connaissance du vrai : Aristote, *Anal. Post.*, II, 15, 8 (Didot, I, 171) ; pour Fârâbî, *Philos. Ab.h*, éd. Dieterici, pp. 40-41, trad., p. 64, cf. I. Madkour, *La Place d'Alfarabi...*, p. 148 ; pour Ibn Sînâ, cf. le texte dans Goichon, *Lexique*, p. 226 : « la perfection de l'homme en tant qu'il est homme possédant l'intelligence... c'est de connaître le vrai ». — Mais la formule d'Ibn Çaddîq se rapproche davantage de celle des « Frères » qui écrivent (*RIÇ*, B, I, 2, 102, C, I, 306) : « la qualité spécifique *(khâççiyya)* de la raison est la justesse du discernement, la conduite équilibrée de la vie et le bon choix ».

Cela posé, il faut d'abord examiner le processus de la perception, car il est impossible de savoir le sens véritable des choses si nous ignorons comment nous les percevons.

Il y a, continue l'auteur (*Microcosme*, pp. 3-5) deux sortes de perceptions : perception sensible et perception par la raison. La première, seule à la portée du corps grossier, s'effectue par les cinq sens et n'a pour objets que les accidents, « l'écorce »[1], comme la couleur, la saveur et l'odeur. Autant dire que la perception sensible n'atteint que l'individuel, tandis qu'il est réservé à l'âme de connaître les genres et les espèces[2], la véritable nature des choses, c'est-à-dire leur essence abstraite[3].

Quand je vois un livre, mes sens n'en saisissent que la couleur et les contours, données qu'ils transmettent à la faculté imaginative, située dans la partie antérieure du cerveau[4] ; cette faculté en forme une image. Ce n'est qu'après transmission à l'âme raisonnable que la nature et l'essence de l'objet sont appréhendées. Pour que les sens fonctionnent, il faut que les organes soient sains et qu'aucun obstacle ne les sépare de l'objet à percevoir.

(1) Horovitz a signalé (*Introduction*, p. III, n. 10) que cette métaphore était volontiers employée dans la tradition pseudo-empédocléenne des Arabes. On peut cependant la tenir pour caractéristique de la phraséologie néoplatonicienne arabe tout court. Ainsi dans la *Théologie d'Aristote* (p. 4, lig. 2) : « les choses sensibles ressemblent toutes aux [formes divines], mais en raison de la multiplicité de leurs *écorces*, elles [le texte arabe est fautif] ne sont pas capables de les décrire conformément à la réalité ». Dans les *Moqâbasât* d'Abû Hayyân at-Tawhîdî (vers l'an 1000) nous l'avons comme désignation de la partie charnelle de l'homme, opposée à l'âme et que celle-ci dépouille en retournant dans son monde d'origine (éd. Hasan Sandûbî, Le Caire, 1929, pp. 189 et 216).

(2) La perception sensible se réfère au particulier, l'intellection au général, doctrine constante d'Aristote, par ex. *Phys.*, I, 5, 189 a (trad. H. Carteron) : « ... la raison a pour objet le général, la sensation le particulier » ; cf. *De An.* III *passim* et surtout III, 4. — Sur ce point, Ibn Çaddîq est en désaccord avec Ibn Gabirol qui distingue entre les fonctions cognitives de la raison et de l'âme, tout en subordonnant celle-ci à celle-là : la première connaît la forme simple, le genre et les espèces, la seconde les différences, les propres et les accidents (*Fons Vitae*, III, 41, p. 172 ; cf. Horovitz, *Psych.*, pp. 122-125).

3) *Amittath ha-debhârîm utebhâ'âm shehû rûhâniyôthéhem.* Pour cet emploi de *rûhâniyya-spiritualitas* (le mot est simplement transcrit de l'arabe), cf. les passages du *F. V.* cités à l'index de Baeumker, *s. v.* Spiritualitas et Bahya, *Hidâya*, p. 117, lig. 2-3 (où il s'agit du mouvement) : « j'en ai compris le véritable sens et l'essence abstraite » *(wafahimtu ma'nâ haqiqatihâ warûhâniyyatahâ)* ; Juda Ibn Tibbon traduit *amittâthah warûhâniyûthah*. L'histoire de ce terme reste à faire. A la même page du *Microcosme* (p. 4, lig. 39), le singulier *rûhâniyûth* est employé (en parlant de l'âme) au sens plus courant de « caractère spirituel, immatérialité ».

(4) Plus exactement, la partie antérieure du ventricule antérieur ; doctrine courante chez les « Frères » (par exemple, *RIÇ*, V, II, 254, C, II, 328) comme chez Avicenne. Voir sur la théorie antique et médiévale des localisations cérébrales, Youssef Mourad, *La Physiognomonie arabe et le Kitâb al-Firâsa de Fakhr al-dîn al-Râzî*, Paris, 1939, p. 143, n. 40.

La raison est, pour ainsi dire, « le plateau de la balance » pour la sensation ; elle lui est supérieure, mais en a besoin. Elle n'est pourtant pas à l'abri de l'erreur, comme quand quelqu'un se trouvant sur le pont d'un bateau se figure être sur la terre ferme. Néanmoins, l'erreur est le fait de l'imagination, non de la raison. Pour les notions premières *(ha-muskalôth ha-rishônôth)* il n'y a pas d'erreur possible ; nul ne prendra la partie pour plus grande que le tout.

Les choses spirituelles sont connues directement par l'âme raisonnable, car celle-ci leur est homogène en spiritualité et en subtilité. La véritable science est l'appréhension par l'âme de l'être des choses et la connaissance de leurs causes naturelles.

Il y a deux sortes de science *(maddâ')* : science évidente (nécessaire) et science démonstrative.

De la science évidente, il y a dans le sensible ; quiconque la nie, risque d'être considéré comme ne jouissant pas de la plénitude de ses facultés ; Aristote conseille, dans les *Topiques*, de mettre aux fers celui qui doute de la réalité des choses sensibles[1].

La science évidente d'ordre intelligible est constituée par les notions premières, comme « le tout est plus grand que la partie », « trois est un nombre impair », etc. Il y a cependant ici quelque confusion, du moins dans le texte hébreu que nous lisons, car après avoir employé plus haut (p. 3, l. 25-26) la désignation usuelle pour les notions premières[2], Ibn Çaddîq qualifie celles-ci dans le passage que nous analysons (p. 5, l. 13) de *mefursâmôth*, opinions probables, ἔνδοξα. La confusion vient de ce que le terme n'est pas employé dans son sens strict qui l'oppose aux notions premières, mais dans le sens large d'opinions acceptées quel que soit leur degré de vérité. L'auteur distinguera ainsi ce qui est *mefursâm* pour tous sans exception de ce qui ne possède ce caractère que pour les spécialistes

(1) Cette recommandation ne se retrouve pas directement dans l'Aristote grec, mais elle est une amplification de *Top.* I, 105 a, 3 et suiv., qui était déjà ancienne du temps d'Ibn Çaddîq puisque Saadia s'exprime à deux reprises en termes analogues ; cf. Horovitz, *Introduction*, p. IV, n. 16, et le même *Über die Bekanntschaft Saadias mit der griechischen Skepsis*, dans *Festschrift H. Cohen*, Berlin, 1912, p. 237, n. 2 ; Efros, *loc. laud.*, p. 138, n. 10 ; voir aussi Ibn Sînâ, *Shifâ, Métaph.*, I, 8 (II, 401 de la lithographie de Téhéran, p. 85, de la version allemande de M. Horten, *Die Metaphysik Avicennas*) qui recommande l'emploi du feu, des coups et de la privation de nourriture pour convaincre le sceptique de mauvaise volonté (*mota'annit, stolidum* ou *contumacem* dans les mss de la version latine dont je dois la connaissance à l'amabilité de Mlle M.-T. d'Alverny).

(2) Αἱ κοιναὶ δόξαι, les *awwaliyyât* d'Ibn Sînâ, cf. Goichon, *Lexique*, n° 35, p. 14, qui cite ce texte de la *Najât* : « Les *données premières* sont des propositions et des prémisses qui prennent naissance dans l'homme du côté de sa faculté intellectuelle sans autre motif qu'eux-mêmes pour entraîner l'adhésion... Par exemple : le tout est plus grand que la partie... ». Les références grecques, *ibid.*, au supplément (*Vocabulaires comparés d'Aristote et d'Ibn Sînâ*, p. 2) ; cf. aussi H. A. Wolfson, *Crescas' Critic of Aristotle*, p. 465.

d'une discipline donnée, sans être révoquée en doute par les autres ; il arrive enfin qu'on reçoive une science d'un expert ou de tout un groupe d'experts, sans vérifier soi-même ; on parle alors de « connaissances reçues » *(mequbbâlôth)*[1]. Cette dernière division se rattache directement aux sensibles, car à l'origine de la connaissance il y a eu audition, tandis que les notions premières font groupe avec les opinions acceptées, cette désignation étant appliquée à celles-ci comme à celles-là. Les hommes mettent les opinions acceptées au-dessus des connaissances sensibles qu'ils ont en commun avec les animaux.

De la science nécessaire, la science démonstrative est tirée par les procédés corrects de raisonnement ; pour le détail, l'auteur renvoie à son traité de logique.

Ce classement des connaissances est évidemment à base péripatéticienne, encore qu'il soit assez confus. Toutefois, le rattachement des connaissances reçues à la perception sensible reflète la gnoséologie de Saadia qui fait de la tradition, fondée en dernière analyse sur la perception, une source de la connaissance équivalente à la perception, à l'évidence et au raisonnement[2].

Telles étant les divisions de la science, il faut rechercher comment les objets du savoir sont appréhendés par l'esprit pensant.

Ibn Çaddîq traite ce problème en recourant à des considérations d'origine diverse, comme le montre la confrontation de son texte avec ses sources médiates ou immédiates. En effet, la première partie de son développement est visiblement inspiré du commentaire de Dûnash b. Tâmîm sur le *Livre de la Création*[3] :

(1) Cf. Goichon, *ibid.*, au mot Musallamāt, n° 298, p. 152 (*Vocabulaires...*, p. 13). Ibn Sînâ les définit ainsi : « les choses admises sont objets de croyance ou bien opinions élaborées. Les objets de croyance sont de trois sortes : les choses irrécusables, les choses connues (de tout le monde) et les données de l'estimative ». Le terme *mefursâmôth* employé dans notre texte hébreu correspond normalement aux « choses connues » *(mashhûrât)* dans ce passage d'Ibn Sînâ, tandis que le terme *mequbbâlôth*, employé ici dans une signification très restreinte, servait précisément ailleurs à rendre *musallamât* (cf. Wolfson, *Crescas' Critic*, p. 426). Faute d'un vocabulaire philosophique grec-arabe-hébreu digne de ce nom, il est difficile à l'heure actuelle de débrouiller complètement des questions de ce genre.

(2) Sur cette doctrine et ses origines, voir, en dernier lieu, Efros, *loc. laud.*, p. 159 et suiv. La thèse de la double science est professée dans les *Moqâbasât* (97), éd. Sandûbi, p. 331, où les exemples sont en partie identiques à ceux qu'on lit dans le *Microcosme*. — Cf. aussi L. Massignon, *La Passion d'al-Hallaj*, pp. 537 et suiv.

(3) Nous avons commenté ce texte dans notre étude, *Le Commentaire kairouanais du Livre de la Création*, I, *REJ*, t. CVII, 1946/7, pp. 99-156, aux pp. 123-125. La parenté des deux passages reproduits ci-dessus a été aperçue par N. Brüll, le premier, dans *Jahrbücher für jüdische Gesch. und Lit.*, t. IV, 1879, p. 537, note.

Microcosme, p. 6, lig. 12-18 :

« Les choses existent en quatre endroits : 1° dans les choses elles-mêmes ; 2° dans la pensée ; 3° dans la parole ; 4° dans l'écriture. L'écriture comporte trois subdivisions : la première est spirituelle, simple, elle indique [elle-même] ; c'est une substance en elle-même ; la seconde est intermédiaire entre la simplicité et la composition ; elle indique et elle est indiquée ; ce sont uniquement la pensée et la parole, car la pensée indique l'essence des choses et elle est indiquée par la parole [...lacune ?] ; la troisième est composite ; c'est le livre qui indique la parole, alors que celle-ci ne l'indique pas ; il indique, lui, les autres [modes d'existence] que nous avons mentionnés. »

Commentaire de Dûnash sur *Séfer Yeçîra*, I, 2 :

« ... Tous les objets existants existent uniquement en quatre endroits : dans l'écriture, dans la pensée, dans la parole et dans les objets eux-mêmes... De ces quatre [modes d'existence] il y a un qui ne fait qu'indiquer, un autre qui n'indique pas, mais se trouve indiqué, deux d'entre eux enfin indiquent et se trouvent indiqués. L'écriture ne fait qu'indiquer [la parole], mais n'est pas indiquée [elle-même], car elle repose sur une convention ; la parole indique ce qui est dans la pensée et se trouve indiquée par l'écriture ; la pensée indique les objets en eux-mêmes et se trouve indiquée par la parole ; les objets enfin se trouvent indiqués, mais n'indiquent eux-mêmes rien d'autre. »

Il est évident que malgré les quelques différences de détail qui tiennent surtout au mauvais état de conservation du texte d'Ibn Çaddîq[1], à l'emploi d'une terminologie plus complexe et à l'ordre de présentation des notions (qu'Ibn Çaddîq a en commun avec Ibn Sînâ — voir notre commentaire), les deux morceaux s'accordent dans la caractéristique la plus importante (et aucun autre texte n'offre, à ma connaissance, cet agencement) : la division tripartite des quatre modes d'existence au point de vue épistémologique.

La suite, fort difficile à comprendre dans l'état où nous est parvenue la version hébraïque, fait valoir une doctrine de tout autre ordre.

Microcosme, p. 6, l. 18 et suiv. :

« La science en vient à être portée surtout (?) par la parole qui est l'air dans lequel elle (?) est articulée [*ou* « on articule »] étant donné que la signification réelle de la prononciation est la distinction *(? ha-hekkér)*, et c'est la raison pour laquelle l'âme raisonnable est appelée « scrutatrice » [*haqrânîth*, mais il faut probablement lire *dabberânîth*, λογική], *discernante (makkereth)*, du moment que l'air sortant de la poitrine, l'homme le meut et le découpe, comme le découpent aussi les autres animaux ; mais l'âme raisonnable porte par la voix la chose connue ; dès lors, la voix sera comme un corps pour la signification et celle-ci comme une âme *(ruah, spiritus)* pour la voix. S'il n'en était pas ainsi, lès hommes n'auraient

(1) Ainsi « écriture » en tête de la deuxième phrase est incompréhensible, ce dont on s'est aperçu depuis longtemps, mais je ne vois pas que la correction *Weha-harkâbâh* « et la composition », proposée jadis par N. Brüll (cité par l'éditeur, *ad loc.*) améliore le texte.

aucun moyen de faire comprendre leurs intentions les uns aux autres et nul ne comprendrait son prochain. En effet, l'âme raisonnable est étrangère dans ce monde corporel. Voilà la raison pour laquelle les hommes se comprennent ».

Malgré ce que ce texte, sûrement altéré, a de confus, on voit immédiatement que Joseph Ibn Çaddîq y utilise la curieuse théorie de la propagation du son et de l'audition qu'avant lui le Musulman Nazzâm et le Juif Saadia avaient empruntée par on ne sait quelle voie à Plotin[1]. C'est également de Plotin que dérive, en dernière analyse, l'idée plusieurs fois exprimée dans la littérature néoplatonicienne arabe que l'âme, étrangère dans ce bas monde, a besoin du langage pour se faire comprendre[2].

Lorsque l'âme raisonnable a connu l'objet, elle devient un lieu pour lui ; évidemment, cela ne doit pas s'entendre dans le sens spatial, mais signifie que connaissant les causes de l'objet connu, l'âme enveloppe pour ainsi dire celui-ci.

Cette image de l'enveloppement (plus littéralement « environnement ») de l'objet connu par le sujet connaissant dérive peut-être simplement de l'expression arabe usuelle *ahâla bishayin 'ilman*. Mais l'auteur a pu se souvenir en même temps de textes d'Ibn Gabirol comme « scientia scientis est comprehensio ad rem scitam » (*F. V.*, I, 5, p. 7, l. 9), « ... certitudinem essentiae animae et ... eius comprehensionem circa omnia... » (I, 8, p. 11, l. 19), « ... comprehensio sustinentis ad sustentatum et causae ad causatum et scientis ad scitum » (III, 57, p. 207, l. 1-2).

Cette analyse de ce qu'on pourrait appeler, un peu trop ambitieusement, l'épistémologie de Joseph Ibn Çaddîq, met déjà en évidence un néoplatonisme de base où l'apport aristotélicien n'est pas négligeable, pas plus que celui des devanciers juifs de l'auteur.

(1) C'est ce que nous croyons avoir montré dans *REJ*, t. CVI, 1941/5, p. 78. Nous rappelons seulement pour mémoire le texte de Plotin (*Enn.* IV, 6, 2, Bréhier, p. 174) : « ... il y a dans l'air une empreinte qui consiste en une série de chocs distincts, les lettres y sont en quelque sorte dessinées par celui qui émet des sons. Puis la faculté auditive et la substance même de l'âme lisent les caractères écrits dans l'air, quand ils sont arrivés assez près de l'organe dans lequel il suffit, selon la nature, qu'ils entrent, pour être perçus ». Pour le contexte doctrinal (la sensation est une action et non une passion de l'âme) dont Saadia et Ibn Çaddîq (ainsi que son contemporain Juda Halévi qui s'inspire aussi de Saadia, cf. *Kuzari* I, 89, éd. Hirschfeld, p. 42) ne semblent avoir rien gardé (quant à Nazzâm, nous ne possédons qu'une indication isolée), cf. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III, 2[3], p. 583, et la notice de Bréhier, *Enn.*, V, pp. 169-171. — Par contre, les « Frères » (C, I, 137) et Ibn Sînâ professent la théorie aristotélicienne de l'audition, *De An.*, II, 8; Ibn Sînâ, *Shifâ*, I, 304-307, *Najât*, p. 260 et suiv., Landauer, *Die Psychologie...*, p. 355, lig. 16 et suiv.

(2) Cf. Horovitz, *Introd.*, p. III, n. 11. — Pour le thème de l'âme étrangère dans le monde qu'Ibn Çaddîq reprendra dans un autre contexte, voir Goldziher, notes sur *Ma'ânt*, pp. 47*-50*, et Vajda, *La Théologie ascétique de Bahya Ibn Paqûda* (Cahiers de la Société Asiatique VII), Paris, 1947, pp. 28-29.

II

La structure du monde

Après ces généralités sur la connaissance et la perception, l'auteur en vient à parler de la structure des choses elles-mêmes.

Les choses sont composées de matière et de forme qui sont corrélatives ; ces composantes se présentent dans les choses corporelles aussi bien que spirituelles. Dans ces dernières, le genre supérieur est la matière, le genre inférieur la forme. Pareillement, dans l'intelligible, les causes efficiente et finale sont les différences spécifiques et les individus (*Microcosme*, pp. 7-8).

Les êtres sont ou bien substances, supports, ou accidents, supportés, termes corrélatifs et inséparables. La différence entre la substance et la matière est que cette dernière est substance potentielle. Cela veut dire que dans l'ordre de l'être la matière précède la forme, encore que leur distinction soit seulement de raison : dans le concret, la matière est toujours unie à la forme et se trouve être, par conséquent, substance. On distinguera ainsi une forme substantielle et, dans un autre sens, la forme-accident, car à une forme qui disparaît se substitue immédiatement une autre. La substance reçoit les contraires, mais en tant que substance, elle ne se distingue pas d'une autre substance ; la différence est dans les accidents.

La substance prise au sens absolu est simple et intelligible puisque aucun des cinq sens ne l'appréhende. Qu'on n'objecte pas que les philosophes ont appelé substance tout corps ou tout individu[1]. Cela signifie seulement que les individus n'ont pas besoin, pour exister, d'un support comme les accidents. Les corps individuels ne sont perçus par les sens que grâce aux accidents qui leur adhèrent au moment où ils occupent une place, après que la *hylé* eut reçu les trois dimensions (*Microcosme*, pp. 8-9).

En raison des équivoques qui obscurcissent sa conception de la substance et de la matière, il est malaisé de séparer de l'ontologie générale d'Ibn Çaddîq sa doctrine concernant le monde corporel (qui suit d'ailleurs immédiatement dans le texte.) Nous l'exposerons donc sans tarder pour tenter ensuite de situer l'ensemble dans l'histoire de la philosophie gréco-arabe.

Tout ce qui tombe sous la notion de la corporéité *(gashmûth)*, fait partie du monde corporel, les sphères célestes incluses. Ces dernières diffèrent, il est vrai, des corps d'ici-bas, dans ce sens qu'elles-mêmes et les astres qu'elles renferment sont constitués par un « cinquième élément » dont ni

(1) Aristote, *Métaph.* Δ, ch. 8, 1017 b et suiv.

la matière ni la forme ni les autres déterminations ne sont identiques à celles des corps terrestres. Cet élément ne peut être froid, car alors il tendrait vers le bas comme la terre et l'eau, ni chaud, sous peine d'avoir son lieu naturel en haut comme le feu et l'air ; s'il était humide, il ondulerait comme les vagues de la mer ; sec, il se contracterait et serait incapable de mouvement. Ne possédant aucune des qualités des éléments simples, celui des sphères ne peut en être le composé, car le simple précède toujours le composé ; en outre, si la sphère était composée, nous serions de la même nature qu'elle. D'autre part, comme la pesanteur et la légèreté caractérisent les éléments selon qu'ils sont maintenus hors de leur lieu naturel ou qu'ils s'y trouvent, les sphères qui sont toujours dans leur lieu naturel ne sont ni lourdes ni légères. Tout cela a été exposé par Aristote dans son livre *Du Ciel et du Monde*. Voilà pourquoi les sphères sont dotées du mouvement circulaire, le plus parfait, sans commencement, qui n'a pas besoin de l'espace, car chaque mouvement y sert de place au suivant. Ainsi donc la sphère est le plus parfait des corps et possède la connaissance de Dieu qui nous échappe. Aussi est-elle pourvue d'une âme intelligente qui connaît Dieu et confesse sa grandeur.

Le mouvement de la sphère étant circulaire, il suppose un centre immobile qui est la terre ; l'existence de l'air, du feu et de l'eau est une donnée sensible et pourrait même être confirmée par d'autres preuves. Il est également évident que les quatre éléments sont simples, n'ayant ni couleur, ni goût, ni odeur, qualités qu'ils ne reçoivent qu'en composition.

Les quatre éléments sont susceptibles de se transformer l'un dans l'autre ; l'eau se transforme en air sous l'action de la chaleur, l'air redevient eau sous l'action du froid, alors que coincé entre deux corps durs, la pierre et le marteau qui frappe la pierre, il fait jaillir une étincelle, donc devient feu. La formation des sels prouve la métamorphose de l'eau en terre. Ces transformations réciproques que l'expérience sensible constate immédiatement, le raisonnement en démontre aussi péremptoirement la nécessité. Si l'on fait bouillir de l'eau, elle finit par disparaître ; or, de deux choses l'une : ou bien l'eau est devenue néant, ou bien elle s'est transformée en autre chose ; la première branche du dilemme doit être écartée, car elle impliquerait que les êtres passent au néant et du néant naissent des êtres, qu'à chaque instant des mondes sortent du néant et y retournent. Il reste donc que la matière des corps est une, seules les formes diffèrent, comme si d'un morceau de cire l'on faisait plusieurs figurines. Par conséquent, la matière commune des quatre éléments est une substance qui acquiert l'étendue au moment où elle s'unit à la forme de la corporéité, c'est-à-dire aux trois dimensions ; étendue, elle se meut, ce qui engendre la chaleur, l'arrêt du mouvement provoquant le refroidissement ; le chaud et le froid sont les deux forces actives, l'humide et le sec les deux forces passives, l'humide adhérant au chaud, le sec au froid. C'est de

la combinaison de ces qualités avec la matière commune que naissent les éléments ; chaque fois que l'une des qualités disparaît d'un corps, une autre vient immédiatement en prendre la place.

Ibn Çaddîq prouve ensuite par la nutrition que tous les corps matériels soumis à la génération et à la corruption se ramènent aux quatre éléments. Il définit la génération comme le passage de la puissance à l'acte et la corruption comme l'inverse ; génération et corruption forment cercle ; ainsi dans l'homme les quatre éléments sont présents en puissance ; à la corruption de l'homme, ils retournent en acte.

Pour que la génération s'effectue, il ne suffit pas de la simple juxtaposition des éléments, il faut leur fusion dans laquelle chacun perd sa nature propre.

Chaque élément a son lieu naturel vers lequel il tend. Les mouvements sont de trois ordres : circulaire (autour d'un centre), centripète et centrifuge.

De cette structure du monde le vide est exclu. Le lieu est, en effet, un contenant qui, par définition, ne peut se concevoir sans contenu. S'il y avait un contenant sans contenu, c'est-à-dire sans un corps, il serait ou bien le seul de cette espèce et rien ne pourrait y subsister faute de matière qui lui serve de support, ou bien tous les lieux seraient tels et rien n'existerait. On ne peut pas argumenter valablement en faveur de l'existence du vide du fait que le mouvement est possible dans l'air, car l'air comme l'eau se retire à mesure que les corps y pénètrent. Certaines expériences comme celle du vase renversé enfoncé dans l'eau et du vase rempli d'eau, percé de trous par le bas, mais à l'orifice fermé d'où l'eau n'échappe pas, prouvent également l'impossibilité du vide (*Microcosme*, pp. 10-16).

Le monde sublunaire, soumis à la génération et à la corruption, n'est pas éternel. L'évidence de cette assertion est telle qu'il ne faut guère la démontrer qu'aux débutants qui en tirent aussi le mépris du monde changeant et passager et apprennent à se soumettre à la raison, témoin de Dieu ici-bas. La corruption survient parce que les formes des éléments (non pas leur matière qui est commune) sont en opposition les unes avec les autres et se détruisent mutuellement ; or ce qui advient à la partie est également vrai du tout. Les composés des éléments périssent, car leurs composants sont périssables et la composition ne leur confère pas l'immutabilité (*Microcosme*, pp. 16-19).

Les éléments de base aristotéliciens de l'ontologie et de la cosmologie résumées dans les pages qui précèdent sont trop patents (et d'ailleurs signalés à l'occasion par l'auteur lui-même) pour qu'il soit nécessaire de les mettre particulièrement en relief à propos d'un penseur de seconde zone et assez tard venu dans l'histoire de la philosophie gréco-arabe. En revanche, le tour particulier donné parfois à ces doctrines demande à être examiné de plus près, d'autant plus que tout n'y est pas limpide. Les

textes d'Ibn Çaddîq sont trop brefs pour constituer un traitement adéquat de problèmes aussi difficiles que celui de la substance par exemple. Encore faut-il, en les confrontant avec les enseignements de ses devanciers, essayer de préciser ses positions ou tout au moins de mettre en lumière ses hésitations.

Tout d'abord une certaine obscurité enveloppe les notions fondamentales avec lesquelles l'auteur opère ici : matière et forme, substance et accident. Il distingue, c'est entendu, la matière, potentialité pure, de la substance, substrat des formes et des accidents. Mais comme il ne fait pas de discrimination nette entre la matière et la substance prises au sens ontologique et celles considérées comme facteurs du monde physique, et qu'au surplus il introduit la distinction de matière et de forme dans les choses spirituelles, on ne sait pas très bien quelle valeur exacte il convient d'attribuer à ces concepts à un niveau donné d'être.

Les historiens récents de la philosophie médiévale ont essayé de débrouiller l'écheveau des spéculations qui s'entrelacent autour de ces termes souvent équivoques. Il suffirait donc en principe de renvoyer ici à l'analyse si précise de H. A. Wolfson (*Crescas' Critic of Aristotle*, pp. 99 et suiv. 573 et suiv.) et à la page brillante d'Ét. Gilson concernant la matière première et la forme substantielle (*Le Thomisme*[5], p. 249). Ces exposés pourront effectivement nous servir de fils conducteurs, mais ne nous dispensent pas de revenir aux textes qu'Ibn Çaddîq a pu connaître et dont les imprécisions et les obscurités nous feront comprendre les mêmes défauts dans sa propre doctrine.

La constatation la plus frappante ici, c'est, croyons-nous, la parenté de la pensée de notre auteur avec celle de néoplatoniciens comme les « Frères » et Ibn Gabirol, alors qu'on n'y voit guère d'influence avicennienne franchement caractérisée.

C'est une idée fondamentale du système d'Ibn Gabirol que la forme et la matière sont au même titre les composantes du sensible et de l'intelligible (cf. les passages du *Fons Vitae* indiqués à l'index de Baeumker, *s. v. Forma*, n° 13). Ibn Gabirol enseigne également que la matière première est le genre le plus général et que la différence vient de la forme (*Fons Vitae*, pp. 169, l. 1 ; 270, l. 4), assertion qu'on retrouve dans un traité magico-théurgique néoplatonicien d'Espagne antérieur environ d'un demi-siècle à Ibn Gabirol[1]. Par contre, l'identification, sur le plan intelligible, des causes efficientes avec les différences spécifiques et des causes finales avec les individus n'a pas été professée, si je ne me trompe, par Ibn Gabirol, et je ne suis pas en mesure d'en indiquer la source.

L'inséparabilité de la matière et de la forme est enseignée depuis

(1) *Ghâyat al-Hakîm* (*Picatrix* des Latins), éd. H. Ritter, pp. 49-50. — L'ouvrage est attribué à Maslama Majrîtî (de Madrid), mort entre 1004 et 1007, cf. C. Brockelmann, *Gesch. d. arab. Literatur*, t. I[2], p. 281.

Aristote[1], par Plotin[2], par Fârâbî[3] et par Ibn Sînâ[4], aussi bien que par Ibn Gabirol[5]. Cette inséparabilité de fait vaut de la matière première et de la forme de corporéité non moins que de la matière commune des quatre éléments et des qualités élémentaires ; à la place où elle est émise dans l'exposé d'Ibn Çaddîq, l'assertion ne peut se référer qu'au premier couple. Cela rapproche notre auteur d'Ibn Gabirol dont une des préoccupations spéculatives majeures est précisément de distinguer en droit la matière et la forme, indiscriminables en fait, tandis que dans sa *Métaphysique*, Ibn Sînâ formule la thèse de telle façon qu'elle se rapporte à la matière corporelle[6].

Ibn Gabirol et Ibn Çaddîq ont surtout en commun l'idée de l'antériorité ontologique de la matière par rapport à la forme, l'une et l'autre étant constitutives de la réalité intelligible non moins que sensible. Cette idée est aux antipodes de la pensée d'Aristote[7] et n'est annoncée que de loin par le néoplatonisme plotinien[8].

La distinction de la matière, de la forme, de la substance et de l'accident manque de netteté dans le résumé concis d'Ibn Çaddîq comme elle en manque dans les discussions beaucoup plus amples de maint autre philo-

(1) Cf. les textes analysés par O. Hamelin, *Le système d'Aristote*, pp. 261-269.

(2) *Enn.*, III, 3, 9.

(3) *As-siyâsât al-madaniyya*, Hyderabad, 1346, h., pp. 7-8 (cet opuscule porte aussi le titre de *mabâdî al-mawjûdât*, « Les principes des êtres », sous lequel il a été traduit et diffusé en hébreu, cf. Steinschneider, *Alfarabi*, Saint-Pétersbourg, 1869, pp. 63-67, 241-243 ; *HÛb*, § 158, pp. 290-292). — Notons que la 68e *moqâbasa* de Tawhîdî (éd. Sandûbî, p. 268) rapporte la doctrine comme un lieu commun au nom d'un « Ancien ».

(4) *Shifâ*, II, 412 = Horten, p. 119 ; *Najât*, p. 330, cf. N. Carame, *Avicennae Metaphysices Compendium*, p. 14 et suiv.

(5) Voir l'index, *s. v.* Forma, nos 3 et 13.

(6) Chez Fârâbî, l'interférence des deux plans obscurcit la question (sur ce point, le travail d'ailleurs méritoire d'I. Madkour nous abandonne). Il place *(loc. cit.)* la forme et la matière respectivement au 5e et 6e échelon des principes par lesquels subsistent les corps et les accidents. Les formes qui font que la matière, substance en puissance, devient telle substance corporelle (par ex., la forme du lit par rapport au bois) sont inséparables de la matière et ne subsistent pas sans elle ; d'autre part, si elles n'étaient pas unies à la matière, l'existence de celle-ci serait vaine ; or la nature ne fait rien en vain. Donc la matière première ne peut pas exister sans une forme quelconque ; sous ce rapport, mais sous ce rapport seulement, la matière est principe et cause, c'est-à-dire substrat de la forme, sans posséder aucune causalité efficiente ni finale. Si Fârâbî admet des formes séparées, il s'agit pour lui de ce que les Scolastiques appelleront *espèces impresses*, mais ce ne sont là formes que par homonymie.

(7) A laquelle Ibn Sînâ demeure fidèle en professant très nettement l'antériorité de la forme par rapport à la *hylé*, puisqu'elle est acte par son essence même et ce n'est pas dans la matière qu'elle s'actualise : *Shifâ*, II, 422 = Horten, p. 147. — Pour la matière et la forme chez Ibn Sînâ, cf. en général A.-M. Goichon, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sînâ*, Paris, 1937, pp. 405 et suiv.

(8) Voir M. Wittmann, *Die Stellung Avencebrols*, pp. 64 et suiv., et les textes plotiniens marqués à l'index de Bréhier, *s. v.* Matière intelligible.

sophe du moyen âge. Nous sommes ici en présence d'une confusion de termes que M. Wolfson a relevée au début même du chapitre concernant la matière et la forme auquel nous nous sommes référé ci-dessus : « accident » est d'abord désignation générale de tout ce qui existe en autre chose ; mais ce qui existe en autre chose peut dépendre pour son existence de son sujet d'inhésion ou au contraire être la cause de l'existence de celui-ci. Dans le premier cas on parle d'accident, dans le second on parle de forme. Or, la forme est substance alors que l'accident est le contraire de la substance. Donc ce qui est accident au sens général du mot est ou bien substance ou bien le contraire de la substance. D'autre part, « substance » est un des termes les plus équivoques parmi les ποσαχῶς λεγόμενα, puisque déjà chez Aristote (*Métaph.*, Δ, 8) elle n'a pas moins de quatre significations, dont matière, forme, et la chose concrète composée des deux ; d'ailleurs genre suprême, elle n'a pas de définition, seulement des propriétés qui permettent d'en faire la « description » (Wolfson, *op. cit.*, p. 575).

La discrimination faite par Ibn Çaddîq entre la matière et la substance coïncide avec celle qu'on trouve chez Ibn Gabirol : « le nom de matière désigne la chose qui est disposée à recevoir la forme, mais qui ne l'a pas encore reçue, tandis que le nom de substance désigne la matière qui a reçu une forme et qui, par cette forme, est devenue une substance particulière » (*F. V.*, p. 42 = abrégé hébreu II, 15).

Toutefois, cette distinction de la substance et de la matière n'est pas particulière à Ibn Gabirol. Elle est chez Fârâbî (*op. cit.*, p. 7) qui dit que « matière *(mâdda)* est ce par quoi la substance corporelle est virtuellement substance », alors que c'est par la forme qu'elle est substance en acte, et aussi chez Ibn Sînâ (*Shifâ* II, 409 = Horten, pp. 111-112 : « le corps est substance composée d'une chose dont elle tient la puissance, et d'une autre dont elle tient l'acte ; celle-ci est sa forme, celle-là sa matière, et c'est la *hylé* », et, un peu plus loin (texte arabe, *ibid.*, Horten, p. 113) : « [quand nous parlons de] la substance de la *hylé* et de son être *hylé* en acte, nous voulons simplement dire qu'elle est une substance *disponible* pour telle chose[1] ». Par conséquent, s'il reste probable que la source immédiate d'inspiration d'Ibn Çaddîq fut le texte d'Ibn Gabirol, il n'y a pas de certitude à cet égard.

(1) La terminologie est hésitante, mais il faudrait un dépouillement exhaustif, allant depuis les premiers textes philosophiques en arabe jusqu'à Ibn Sînâ, textes juifs et chrétiens inclus, pour y voir plus clair. Ibn Gabirol ajoute peu après le texte cité ci-dessus (p. 43) qu'« au cours de la discussion, ce qui reçoit la forme du monde sera appelé tantôt matière, tantôt *hylé*, tantôt substance ». Un texte des « Frères » (XV^e^ traité, *De la Matière, de la Forme, du Mouvement, du Temps et de l'Espace*, B, II, 3, C, II, 4) : les philosophes entendent par *hylé* toute substance recevant la forme », mais il faut entendre « susceptible de recevoir », ce qui revient à dire « disposée à recevoir ». Comme Wittmann l'a déjà vu, les « Frères » professent sur la matière la même doctrine qu'Ibn Gabirol (B, II, pp. 3 et suiv., C, II, p. 4).

Le manque de netteté dans la distinction de la forme et de l'accident chez Ibn Çaddîq sera plus compréhensible si nous jetons un coup d'œil sur quelques textes au moins des « Frères » et d'Ibn Gabirol.

Les encyclopédistes de Baçra divisent souvent les choses, à la suite des « savants », en substances *(jawâhir)* et en accidents *(a'râd)*[1]. Les premières constituent un seul genre *(jins)*, les autres, neuf, qui sont les attributs *(çifât)* des substances. Mais cette division simple des catégories cède le pas à une autre dans laquelle joue à plein l'équivoque quant aux termes substance, attribut et forme. Il est, disent les « Frères », deux sortes de formes *(çuwar)*, formes substantielles et formes complémentaires (*muqawwima*, littéralement « constitutives » et *mutammima*) ; les premières sont substances, les secondes accidents. Soit par exemple le vêtement, la chemise et la couture : la chemise est un vêtement, mais c'est la couture qui fait qu'elle est précisément ce qu'elle est, donc la couture est la forme substantielle de la chemise, mais la forme complémentaire, accidentelle du vêtement.

Chez Ibn Gabirol, toutes ces notions se trouvent combinées et intégrées à un système beaucoup plus complexe[2].

Grâce au tableau que Cl. Baeumker a eu la patience de dresser dans l'index de son édition du *Fons Vitae* (p. 521), on peut voir un peu plus clair dans les spéculations enchevêtrées du néoplatonicien de Malaga.

1. Substantia prima

2. Substantia media
   - s. spiritualis
   - s. simplex

   a) intelligentia
   b) animae tres
   c) natura

   → substantia intelligibilis

3. Substantia corporea

   a) s. nouem praedicamentorum

   → substantia intelligibilis

   s. composita

   b) corpus

   → substantia sensibilis

Cette mise en ordre permet aussi de se retrouver dans l'analyse dialectique assez compliquée par laquelle Ibn Gabirol aboutit (pp. 161-162) à la notion de forme substantielle ; il faut aussi tenir compte de ce principe

(1) *RIÇ*, B, I, 2, pp. 111, 114, II, p. 259 = C, I, pp. 319, 322 ; II, p. 335 ; B, III, p. 40 ; cf. encore C, II, p. 46 et III, pp. 230 et suiv.

(2) Où des recherches plus poussées auront encore à déterminer exactement l'apport personnel et le matériel commun aux néoplatoniciens hispano-arabes. Ce fonds commun a dû être considérable, à en juger par un ouvrage comme la *Ghâyat al-Hakîm* dans lequel on retrouve (éd. Ritter, pp. 286-289), à quelques différences près, la majeure partie des assertions que nous allons résumer dans le texte.

fondamental que tout, l'intelligible comme le corporel, est composé de matière et de forme.

La forme corporelle est substance, car elle parachève l'essence de la matière qui lui sert de support. D'autre part, elle est accident, car elle est supportée et aussi parce qu'elle émane non de la substance simple, mais de la forme de celle-ci qui est également accident de la matière qui la supporte. D'autre part cependant la forme de la substance simple est aussi substance puisqu'elle parachève sa matière. Par conséquent, cette forme qui parachève sa matière, mais qui possède l'être uniquement dans la matière qui la supporte, prend une nouvelle dénomination, celle de *forme substantielle*. Cela du point de vue de la substance. Au point de vue de l'accident, on ne saurait affirmer que des formes comme la quantité ou certaines sortes de qualité soient des accidents, vu qu'elles font que la substance est ce qu'elle est ; à d'autres prédicaments, il convient, en revanche, de refuser la qualification de substance.

La substance, substrat des neuf prédicaments, est à la lisière du monde corporel ; elle est la forme du corps. Le corps, lui, est la substance qui possède les trois dimensions (p. 226) et occupe un lieu (pp. 48-49, 127). Ce qu'on voit mal ici, c'est la relation de la substance-substrat des neuf autres catégories (c'est-à-dire la substance dont parlent les *Catégories* qu'on lit dans l'*Organon* d'Aristote) et de la forme de la corporéité (voir ci-après) qui est aussi, dans ce système, forme du corps, mais que le Stagirite ignore totalement.

Enfin, Ibn Gabirol entérine la distinction aristotélicienne entre substances premières et substances secondes, celles-là seules étant accessibles aux sens (pp. 35, 332).

Tout cela incline à croire que l'ontologie générale d'Ibn Çaddîq s'inspire surtout d'Ibn Gabirol et probablement aussi des « Frères ». Néanmoins, la concision de son texte ne permet pas de décider s'il s'est fait une représentation très claire de la hiérarchie des substances ; peut-être a-t-il aussi délibérément simplifié les données de ses sources.

En posant l'existence d'un « cinquième élément », Ibn Çaddîq prend position dans une question fort controversée au moyen âge après l'avoir été dans l'antiquité. La doctrine est aristotélicienne, et même platonicienne, si du moins les défenseurs de l'authenticité de l'*Epinomis* ont raison[1]. Plotin n'admet pas la quintessence enseignée par Aristote[2], en quoi il est suivi chez les Musulmans par le médecin 'Alî b. Rabban at-

(1) Sur la *pempté ousia* voir S. Munk, dans ses notes sur le *Guide des Égarés*, t. I, p. 247, n. 3 ; 425, n. 1 ; t. II, p. 25, n. 1 ; P. Duhem, *Le Système du Monde*, t. I, pp. 45-48 ; A. Mansion, *Introduction à la Physique Aristotélicienne*, 2e éd., Louvain-Paris, 1945, p. 98, n. 11.

(2) *Enn.*, II, 1, et la notice de Bréhier, dans son édition, t. II, p. 17.

Tabarî (milieu du IXe siècle)[1], chez les Juifs par Saadia[2] et par Bahya[3]. La position d'Ibn Gabirol n'est pas claire sur ce point : il enseigne d'une part que le ciel et les autres éléments sont « un seul corps », néanmoins « le corps du ciel est plus homogène *(unilius)* et plus simple que les corps des éléments[4] ». Le *Livre de l'Ame* identifie « l'élément du feu » avec la « sphère de l'éther »[5].

En revanche, la plupart des penseurs musulmans admettent sans réserve la théorie du cinquième corps, notamment Fârâbî[6], les « Frères » dont la description concorde en certains détails avec celle d'Ibn Çaddîq[7], Abû Solaymân as-Sijistânî[8], et aussi Ibn Sînâ[9].

Comme ses devanciers arabes, Ibn Çaddîq admet la notion de la « forme de corporéité », première détermination de la matière et condition pour celle-ci de la réception des formes et accidents ultérieurs. Une fois de plus, la concision de son texte ne permet pas de préciser sa source immédiate. Comme il parle de trois dimensions et non de quantité, il est plus près sur ce point de Fârâbî et d'Ibn Sînâ qui s'inspirent de Simplicius que des « Frères » qui suivent Plotin[10]. Mais

(1) *Firdausu 'l-Hikmaï*, éd. M. Z. Siddîqî, Berlin, 1928, p. 12.

(2) *Amânât*, pp. 58-59, cf. M. Ventura, *La philosophie de Saadia Gaon*, pp. 141 et suiv.

(3) *Hidâya*, p. 47, cf. D. Kaufmann, *Die Theologie des Bachja ibn Paquda*, dans *Gesammelte Schriften*, t. II, p. 42, n. 1.

(4) *Fons Vitae*, pp. 20 et 333 ; voir aussi l'index *s. v.* Caelum.

(5) Pp. 56, lig. 18 et 65, lig. 29 ; cf. la note de Goldziher, p. 53*.

(6) *'Oyûn al-masâ'il*, § 17 (Dieterici, *Phil. Abh.*, texte, p. 62, trad. p. 102/3 ; *ad-Da'âwt al-qalbiyya*, Hyderabad 1349 h., p. 8.

(7) « La sphère est un cinquième élément, ni chaud, ni froid, ni humide... ». *RIÇ*, C, t. I, p. 15 et suiv., II, 31 et suiv., III, 105 ; néanmoins notre auteur ne les suit point dans leurs considérations ultérieures, notamment dans l'attribution à la sphère d'une certaine sonorité musicale, spéculation dont nous suivrons ailleurs les destinées dans la pensée musulmane et juive ; il suffit de renvoyer ici à Duhem, *op. laud.*, t. II, pp. 9-15 ; P. Boyancé, *Études sur le Songe de Scipion*, pp. 57 et suiv., 109-115 ; le même, *Les Muses et l'harmonie des sphères*, dans *Mélanges Félix Grat*, I, Paris, 1946, pp. 3-16 ; P. Kraus, *Jâbir ibn Hayyân*, t. II, pp. 203 et suiv. et l'index *s. v.* Harmonie musicale des sphères.

(8) Principal protagoniste (fin du xe siècle) des *Moqâbasât*, ce recueil d'entretiens philosophiques auquel nous avons déjà eu l'occasion de nous référer ; il a composé une dissertation pour démontrer que « la nature des corps célestes est une cinquième nature », qu'ils sont pourvus d'âme et que cette âme est l'âme raisonnable (Ibn Abî 'Oçaybi'a, *'Oyoûn al-alibbâ*, t. I, p. 321 et suiv.). — La doctrine se retrouve aussi dans l'écrit hermétique arabe, édité par O. Bardenhewer sous le titre *Hermetis Trismegisti de Castigatione Animae Libellus*, p. 9.

(9) Voir Goichon, *Distinction*, p. 238, n. 4.

(10) Pour l'ensemble de la question, voir Wolfson, *op. cit.*, pp. 579-590 ; Goichon, *Distinction*, pp. 428 et suiv. — La position d'Ibn Sîna est un peu particulière, car pour lui le corps n'est pas ce qui possède les trois dimensions, mais ce qui *peut* les posséder (cf. *Shifâ*, II, 407 = Horten, p. 101, avec la note 2 du traducteur). Mais cette subtilité aurait encore moins d'importance chez notre auteur qu'ailleurs. Notons ici que la comparaison de la matière avec la cire peut venir d'Ibn Sînâ, *Shifâ*, texte cité, haut de la page, mais cf. déjà Aristote, *Métaph.*, Δ 26, 1024 a 5.

le plus vraisemblable demeure qu'ici encore il se met dans le sillage d'Ibn Gabirol[1].

L'exposé d'Ibn Çaddîq concernant les transformations des éléments n'a rien que de très banal. Dans la littérature juive, ce thème a surtout été exploité par le Kairouanais Dûnash b. Tâmîm, dans son commentaire sur le *Livre de la Création*[2]. Bien que notre auteur ait sûrement connu au moins certaines parties de ce commentaire, ainsi que nous l'avons montré plus haut, il ne semble pas qu'il s'en soit particulièrement inspiré dans sa cosmologie. La seule chose importante à relever ici est la conclusion théologique, la thèse de la corruptibilité et de la non-pérennité du monde créé, dont Ibn Çaddîq coiffe ses développements, mais qui n'en résultent point avec une nécessité logique, à ce stade du moins de la discussion[3].

III

Psychologie et Anthropologie[4]

En guise de transition entre la physique et l'étude de l'homme, Joseph Ibn Çaddîq démontre que l'homme est formé des quatre éléments quant à son corps, ayant en plus en lui les caractères de la plante (faculté de croissance, forces nutritives) et de l'animal (mouvement, sensibilité, irascibilité). Il s'ensuit de ces ressemblances que l'homme est soumis, du moins corporellement, à la corruption, comme la plante et l'animal.

D'autres caractères cependant, tout en étant corporels, marquent déjà la situation particulière de l'homme dans la création : l'union de l'âme animale avec le corps crée dans les animaux diverses dispositions qui sont dites la nature de l'animal, comme le courage chez le lion, la timidité chez le lièvre, l'astuce chez le renard, etc. ; tout cela se retrouve chez l'homme. D'autre part, les caractères, les dispositions, les régimes de vie des animaux ont quelque chose de fixe et de permanent : un animal herbivore

(1) En s'inspirant notamment de ce texte (*F. V.*, pp. 225-226) : « corpus quod est situm in extremo inferiori compositum est ex materia et forma, scilicet quod est substantia habens tres dimensiones » ; c'est d'ailleurs la seule attestation de *dimensio* dans le *Fons Vitae* (d'après l'index).

(2) Cf. *Pensée Juive*, pp. 68-70 ; le commentaire détaillé paraîtra dans la suite de notre monographie sur ce commentaire.

(3) En effet, Maïmonide (*Guide*, II, 27) niera explicitement que la spéculation impose la corruptibilité de l'univers créé. Philon n'était pas d'un avis différent, cf. H. A. Wolfson, *Philo*, Cambridge (Mass.), t. I, 1947, pp. 322-323.

(4) Cette partie du *Microcosme* a été étudiée à fond par S. Horovitz dont nous ne prétendons aucunement remplacer le travail magistral ; notre tâche est seulement d'essayer de le mettre à jour ; aussi bien avons-nous jugé superflu de répéter ici toutes les références qu'il y a données.

est incapable de se nourrir de viande ; l'homme supporte des régimes variés, il est omnivore. Enfin, l'homme se distingue de tous les animaux par sa taille redressée (*Microcosme*, pp. 19-20).

Ibn Çaddîq avait déjà montré dans son introduction l'importance de la connaissance de soi. Dans l'exposition de sa psychologie, il revient sur ce thème et le développe avec complaisance, en utilisant la base scripturaire déjà classique : « à partir de ma chair, je verrai Dieu » (Job, XIX, 26). Il est vain d'espérer d'atteindre la connaissance de Dieu sans spéculation ; l'incorporel ne peut être appréhendé par les sens et à quoi servirait la raison que nous avons en nous sinon à la spéculation ? Aussi bien dit-on [à la fin du *Livre de la Création*] qu'Abraham connut Dieu après avoir scruté, cherché et réfléchi, et l'Écriture promet pour l'époque messianique la diffusion universelle de la connaissance de Dieu. Cette promesse d'avenir s'était du reste déjà trouvé partiellement réalisée dans le passé, car dans l'ancien Israël la capacité prophétique était fort répandue, presqu'un phénomène ordinaire, tandis que, de notre temps, il faut s'entraîner à la connaissance au moyen des sciences propédeutiques (*Microcosme*, pp. 21-22).

Ainsi que nous l'avons vu, l'homme a un corps qui est naturellement à trois dimensions. Il est aussi corps végétal et corps animal, le premier étant condition du second et chacun possédant l'âme qui lui est propre. La taille redressée de l'homme prouve que sa nature est homogène et son corps pur et subtil ; c'est ainsi que seule l'huile pure produit une flamme qui s'élève bien verticalement. Contrairement aux animaux, l'homme n'est pas confiné dans un seul élément, que ce soit la terre, l'air ou l'eau. Il est une « plante céleste » ou une « plante renversée », puisque sa tête est en haut, du côté du ciel ; son cœur est aussi renversé, puisque sa partie étroite se dirige en bas. Les Anciens ont comparé l'homme à la sphère : ses yeux aux deux luminaires, Soleil et Lune, ses oreilles aux astres supérieurs qui sont Jupiter et Saturne, ses narines à Vénus, sa bouche à Mars, sa langue à Mercure à qui appartiennent la parole et le discours ; aux douze signes du Zodiaque correspondent les douze vertèbres (il y en a dix-huit, mais six dans le cou) ; aux mers, fleuves et étangs sont comparables les tendons et les veines (l'auteur n'a qu'un seul mot pour les deux, mais sait en distinguer les fonctions). Les montagnes sont représentées dans le corps humain par l'ossature, les plantes par les cheveux, les quatre éléments par les quatre complexions. Les trente-deux dents répondent au nombre des jours du mois solaire, les douze orifices aux douze mois de l'année, les sept organes sensitifs dans la tête aux sept jours de la semaine. Il est donc démontré par « des preuves tranchantes et des arguments clairs » qu'il n'y a rien dans le monde des corps qui n'ait de correspondant dans le corps humain (*Microcosme*, p. 24).

Ces pages d'Ibn Çaddîq qui justifient précisément le titre de son livre, relèvent, est-il besoin de le dire, de ce néoplatonisme vulgarisé qui fut

pendant des siècles la « Popularphilosophie » du monde arabo-juif. Le principal représentant littéraire de ce courant est l'Encyclopédie des « Frères Sincères » ; il est donc tout naturel qu'elle nous fournisse le plus grand nombre de recoupements avec les thèmes développés ici[1]. Étant donnée la grande diffusion des spéculations microcosmiques et la diversité extrême des « mélothésies planétaires[2] », on n'est guère surpris de ne pas retrouver exactement ailleurs les indications de détail qu'on lit dans notre texte. Mais les recoupements avec les « Frères » et la *Ghâyat al-Hakîm* ne sont pas rares[3].

La psychologie proprement dite d'Ibn Çaddîq se subdivise en deux parties : la première traite de l'âme végétative et animale, recherche, dit l'auteur, d'ordre physique, la seconde de l'âme raisonnable. L'existence de cette dernière est au demeurant tellement évidente qu'elle n'a pas besoin d'être prouvée à grand renfort d'arguments : la conscience qu'en a tout homme sain d'esprit l'établit suffisamment[4]. Ce qu'il est, en revanche, nécessaire de prouver, c'est que l'existence de l'âme raisonnable ne rend pas superflues les deux âmes inférieures. La preuve de la présence en l'homme de l'âme végétative, notre auteur la voit dans le fait que l'homme

(1) Caractères de certains animaux chez l'homme : *RIÇ*, C, t. III, pp. 20 et 226 et t. IV, 333 (Steinschneider a réuni un certain nombre de références à ce sujet dans *Hebräische Bibliographie*, XIII, 1873, pp. 14-15). Taille redressée de l'homme (déjà chez Platon, *Rép.* 586 a), *ib.*, t. III, p. 64, mais dans une spéculation qu'on ne retrouve pas chez Ibn Çaddîq et t. I, p. 244 (simple mention). Pour le thème de l'habitat fixe des animaux (Aristote) et la « plante céleste » (Némésius), voir Horovitz. — Il est probable que Maïmonide qui n'a pas lu le *Microcosme*, mais qui dit avoir connu l'auteur (sans doute dans sa jeunesse à Cordoue), le rattache aux « Frères » précisément en raison des spéculations résumées ci-dessus (cf. Horovitz, *Introduction*, p. VII, n. 31).

(2) Il suffit de renvoyer ici à A. Bouché-Leclercq, *L'Astrologie Grecque*, Paris, 1897, pp. 319-326 ; Fr. Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magie*, 2e éd., Berlin, 1925, p. 81, n. 2 ; A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. I, Paris, 1944, pp. 89 et suiv.

(3) Il est curieux que les données fournies ici n'accusent aucune parenté spéciale avec les parallèles microcosmiques qui forment presque toute la seconde moitié du *Sêfer Yeçira*. Chez les « Frères », on retrouve notamment la correspondance entre les deux yeux et les deux grands luminaires, ainsi que la plupart des correspondances intéressant les oreilles, la bouche et la langue (C, t. IV, p. 376), mais là les planètes ont aussi chacune une correspondance avec un organe interne, et l'on y relève également la distinction des influences diurnes et nocturnes, ce qui est proprement astrologique, non microcosmique, alors qu'Ibn Çaddîq laisse (délibérément ?) de côté les spéculations astrologiques; on peut, en outre, cueillir quelques détails apparentés aux données d'ici dans la longue dissertation microcosmique de la *Ghâyat al-Hakîm* (pp. 44 et suiv.). Le passage microcosmique du *Ma'ârif al-'aqliyya* de Ghazâlî (ms. arabe B. N. Paris, 1331, f. 7r°-v°) n'offre, en revanche, aucun recoupement.

(4) Y a-t-il ici une allusion à l'argument de « l'homme volant » d'Ibn Sînâ (cf. Goichon, *Distinction*, pp. 13-15) ? Je n'oserais l'affirmer. Dans un de ses petits traités de psychologie (*Risâla fî ma'rifat an-nafs an-nâtiqa*, imprimé dans *Mashriq*, 1934, pp. 327-329), Ibn Sînâ met fortement en relief le témoignage que le fait de la conscience apporte à l'*immatérialité* de l'âme.

grandit et périt comme la plante ; or en admettant que l'homme fût susceptible de croître sans avoir l'âme végétative, il en irait de même pour la plante, et dans ce cas rien n'empêcherait les montagnes, les pierres et tout autre corps d'être pareillement capables de croissance, ce qui est absurde.

D'autre part, si la croissance n'exigeait pas une faculté appropriée, autant dire que les fonctions animales peuvent se passer de l'âme animale et la connaissance de l'âme raisonnable, ce qui est encore absurde. La même démonstration vaut pour l'existence en l'homme de l'âme animale[1] (*Microcosme*, pp. 25-26).

La suite étudie les fonctions des deux âmes inférieures ; nous reviendrons ultérieurement sur cet exposé, préférant analyser d'abord la doctrine relative à l'âme raisonnable et aux questions connexes, ce qui nous évitera plusieurs redites.

Il s'agit de montrer (*Microcosme*, pp. 33 et suiv.) que l'âme raisonnable (*ha-nefesh ha-hakhâmâh*, litt. *anima sapiens*) est différente du corps, d'une autre nature que lui, qu'elle n'est ni en dehors ni au dedans du corps, tout en lui adhérant d'une manière plus subtile que ses membres n'adhèrent les uns aux autres.

Les arguments avancés ici en faveur de l'incorporéité de l'âme accusent une parenté frappante avec certains passages des *Ennéades* de Plotin. La filiation pose cependant un problème embarrassant, car ces textes ne figurent pas dans la *Théologie d'Aristote*.

1° Si l'âme était un corps, elle devrait être étendue dans l'espace, avoir une couleur, une figure et d'autres particularités propres aux corps.

Enn. IV, 7, 10 (Bréhier, p. 206) : « l'âme est de même race que la nature divine et éternelle : ce qui le prouve, c'est qu'on a démontré qu'elle n'est pas un corps : dès lors, « elle n'a ni forme ni couleur et elle ne peut pas être touchée ».

2° Si l'âme était un corps, elle aurait besoin, comme les corps, d'un autre principe qui lui conférât la vie, ce qui conduit à une régression à l'infini.

Enn., ibid. 9 (Bréhier, p. 205) : « Principe de mouvement et fournissant le mouvement aux autres choses, elle l'âme [se meut] d'elle-même ; donnant la vie au corps animé, elle la tient d'elle-même, et ne la perd jamais puisqu'elle la tient d'elle-même. Car tous les vivants n'ont pas une vie empruntée ; sans quoi on irait à l'infini ; il faut une autre nature, primitivement vivante qui doit être impérissable et éternelle, parce qu'elle est principe de vie pour le reste des vivants. »

La suite de la démonstration d'Ibn Çaddîq est interrompue ici par un argument tendant à prouver que l'âme n'est pas dans le corps ; nous y reviendrons ultérieurement ;

(1) Ibn Sînâ n'admettait pas l'existence distincte en l'homme des deux âmes inférieures (cf. Goichon, *op. laud.*, p. 445) ; est-ce là-contre qu'Ibn Çaddîq argumente ?

3° Si l'âme était un corps, elle n'agirait qu'à proximité, alors que, de toute évidence, elle peut agir à distance.

Pour cet argument, la filiation plotinienne est douteuse. Plotin dit seulement (*ibid.* 7, Bréhier, p. 197) que si l'âme était un corps, on ne pourrait pas expliquer la sensation de douleur localisée à une extrémité du corps, puisque l'âme-corps ne saurait sentir que ce qui est en contact avec elle. De la thèse d'Aristote selon laquelle la chair ne peut pas être le dernier organe de la sensation, car alors il faudrait qu'il y eût contact pour percevoir, Jean Philopon conclut à l'incorporéité du sens commun[1].

4° Le corps ne peut pas recevoir en même temps des accidents opposés, tandis que l'âme peut porter simultanément des qualités contraires comme le bien et le mal, la droiture et l'injustice.

Cet argument est assez étrange, car on ne voit pas que l'âme puisse être juste et injuste simultanément et sous le même rapport ; et si les qualités opposées ne résident pas en elle sous le même rapport, l'argument ne porte pas. En réalité, comme l'a fait voir Horovitz, la formulation de cette preuve repose sur un malentendu, qui s'est d'ailleurs produit avant Joseph Ibn Çaddîq. Aristote avait montré que pour percevoir et pour comparer des sensibles différents et même opposés les uns aux autres, le sens commun devait être une unité indivisible ; autrement, les différentes sensations étant perçues par différentes parties du sens commun, la confrontation des données serait impossible. Or le fait de connaître les contraires par un seul et même acte est caractéristique du non-corporel, puisque le corps ne peut pas porter simultanément des accidents opposés. Philopon conclut de là que le sens commun étant incorporel, les facultés d'âme supérieures le sont à plus forte raison. D'autre part, selon Philopon, c'est un fait que les impressions subséquentes n'effacent pas les antécédentes, d'où il résulte que l'imagination est incorporelle. Plotin (*ibid.*, 6, Bréhier, pp. 196-197) explique également que les impressions dans un corps devant s'effacer l'une l'autre, la mémoire serait incompréhensible si l'âme était un corps[2]. La confusion dont est issue la formulation peu satisfaisante de la quatrième preuve chez Ibn Çaddîq consiste donc dans la substitution à la possibilité de recevoir et de conserver des impressions diverses et successives de celle de posséder en même temps des qualités opposées.

Il est donc prouvé que l'âme n'est pas un corps. Mais il reste à réfuter une autre doctrine erronée ou plus exactement deux : celle qui tient l'âme

(1) Peut-être convient-il de songer ici à l'action à distance de l'âme que les « Frères » admettaient (*RIÇ*, C, t. III, p. 388) et sur laquelle est fondée notamment toute la théorie des miracles chez Ibn Sînâ dont on trouvera une bonne analyse *ap.* Louis Gardet, *Revue thomiste*, 1939, pp. 715-716.

(2) Ibn Sînâ fait valoir de son côté un argument quelque peu semblable en arguant pour la substantialité de l'âme (9e preuve dans *Risâlat as-sa'âda*, Hyderabad, 1353 h., p. 11).

pour un accident et celle qui la tient pour le mélange des éléments. L'homme ne se distinguerait alors de la bête que par la raison, mais celle-ci serait un accident.

La première opinion est donnée par Maïmonide (*Guide* I, 73, cinquième proposition, trad. t. I, pp. 387-388) comme dominante chez les *Motakallimûn*. Ash'arî (premier tiers du x[e] siècle) l'attribue spécialement aux Mo'tazilites Abû-l-Hodhayl al-'Allâf et Ja'far b. Harb (vers 850)[1], sans que ses notices doxographiques trop concises permettent de mesurer exactement la portée de ces doctrines qui diffèrent d'ailleurs entre elles. On n'est même pas forcé de songer exclusivement aux *Motakallimûn*, car Saadia, par exemple (*Amânât*, p. 189), groupe sous la rubrique âme-accident des théories aussi hétérogènes que celles des Manichéens et d'Aristote[2].

La deuxième opinion, qui ne se sépare pas toujours de façon nette de la première, est en somme celle de Galien[3].

Voici les arguments qu'Ibn Çaddîq leur oppose.

1° L'accident est par définition ce qui réside en autre chose et qui n'a pas de durée ; si la raison (il y a dans cette section du *Microcosme* une confusion constante et fâcheuse entre les termes « âme raisonnable » et « raison » ou « intellect ») est un accident, l'homme sera tantôt en posses-

(1) *Maqâlât al-islâmiyyîn*, éd. H. Ritter, p. 337.

(2) Cf. Ventura, *La Philosophie de Saadia Gaon*, pp. 228-229 ; Jul. Guttmann, *The Soul according to Rav Saadya Gaon* (en hébreu) dans *Magnes Anniversary Book*, Jérus., 1938, pp. 80 et suiv. — *Le Livre de l'Ame* attribue également la théorie de l'âme-accident aux Mo'tazilites, à quelque fraction qu'ils appartiennent, et aux Karaïtes (p. 4, cf. le commentaire, pp. 13*-17).

(3) Exposée notamment dans le traité Ὅτι ταῖς τοῦ σώματος κράσεσιν αἱ τῆς ψυχῆς δυνάμεις ἕπονται, traduit en arabe et beaucoup lu. L'espagnol Ibn Hazm, antérieur d'un siècle à notre auteur, attribue à Galien la thèse de l'âme-accident (*ap.* M. Schreiner, *Der Kalâm*, p. 27). Les « Frères » voient dans la thèse âme-mélange du corps une doctrine soutenue par les « physiologues » *(tabî'iyyûn)* et les « logiciens » *(mantiqiyyûn)*, contre les « métaphysiciens » *(ilâhiyyûn)* ; l'argument invoqué est que les troubles psychiques sont fonction des troubles physiologiques (*RIÇ*, B, t. IV, pp. 6-7, C, t. III, p. 379). *Le Livre de l'Ame* (p. 63) relève l'assertion formant le titre du traité galénique comme doctrine spécifique des physiologues, à laquelle s'opposent à la fois la doctrine des métaphysiciens et celle de l'Écriture, impliquant la préexistence de l'âme. — Pour les positions doctrinales respectives des *dahriyyûn* (matérialistes), des *tabî'iyyûn* et des *ilâhiyyûn*, voir le résumé de la description d'Ibn al-Qiftî *ap.* Gustave E. von Grunebaum, *Medieval Islam*, Chicago, 1946, pp. 329-330. — Noter que les « Frères » considèrent comme une des nombreuses contradictions des philosophes, résultant, à leur gré, de la connaissance imparfaite de la logique d'Aristote, les deux propositions : l'âme *suit* le mélange du corps — l'âme *est* le mélange du corps, toutes les deux tirées de deux écrits différents d'un seul et même philosophe, qui a écrit, par surcroît, dans un troisième ouvrage : « j'ignore ce qu'est l'âme » ; il s'agit naturellement de Galien, mais son nom n'est pas prononcé (*RIC*, B, t. I, 2, p. 129, C, t. I, p. 341). — La thèse de Galien est réfutée dans le *Corpus Jabirianum* ; cf. P. Kraus, *Jâbir Ibn Hayyân*, t. II, p. 330.

sion de sa raison, tantôt il en sera privé, donc irresponsable, ce qui rend vaine l'imposition de la loi religieuse. On objectera que certains accidents sont permanents, telle la couleur noire du nègre. Objection irrecevable, puisque le caractère spécial des accidents permanents se reconnaît à ce qu'ils se trouvent ailleurs comme accidents sans durée, alors qu'on ne voit pas que l'âme se retrouve en cette qualité hors de l'espèce humaine. En outre, la raison est commune à tous les hommes, encore qu'ils diffèrent par leurs propriétés physiques et morales, si bien qu'on ne saurait penser l'homme sans penser en même temps sa raison, tandis que la notion d'homme n'est pas abolie si l'on fait abstraction des accidents. Enfin, l'accident peut se rapporter à plusieurs espèces, tandis que la raison et l'entendement ne sont propres qu'à l'homme seul ;

2° Si l'âme était accident, elle serait perceptible par les sens ;

3° Si le corps est, comme tout le monde en convient, substance, alors que l'âme serait accident, elle se trouverait en position d'infériorité vis-à-vis du corps. Comment concilier avec cette conséquence la conviction que nous avons d'être supérieurs aux animaux par la raison, tout en partageant avec eux la vie et la corporéité ;

4° Accident, l'âme périrait avec le corps, ce qui est incompatible avec sa survie, enseignée par la révélation.

Bref, les adeptes de cette thèse nient l'intelligible et sont incapables de discerner entre la substance et l'accident. Ils sont comme cet homme qui nia devant Platon l'existence des genres et des espèces, parce qu'il ne les voyait pas. Platon lui répliqua : « tu as dit vrai, car les yeux qu'il faut pour voir, tu ne les as pas »[1].

Ces arguments d'Ibn Çaddîq s'inspirent surtout de l'analyse de la notion d'accident dans l'*Isagoge* de Porphyre[2]. On ne saurait dire qu'il épuise la question, car dans diverses sources qu'il avait à sa disposition, comme Saadia et l'Encyclopédie des « Frères », sans même parler d'Ibn Sînâ[3], on fait valoir d'autres arguments contre les thèses qu'il critique. Du reste, sa polémique, en tant qu'elle est dirigée contre les *Motakallimûn*, n'est pas pertinente, puisque le *Kalâm* ignore la différence entre la forme et l'accident ; si, comme les *Motakallimûn* atomistes le présument, il n'existe que des atomes et des accidents, il est évident que la vie, l'âme et les sensations sont à ranger parmi ces derniers.

Contre la théorie de l'âme-mélange, Ibn Çaddîq allègue un argument qui se laisse dégager avec peine du texte actuel, fort mal transmis.

(1) Il s'agit d'Antisthène, cf. Horovitz, *Introduction*, p. IV, n. 13, qui renvoie à *Scolia ad Aristotelem*, 66 a 46.

(2) 12, 24-13, 5 ; 16, 20-17, 13 ; 19, 16-19 ; 21, 5-22, 10 (trad. J. Tricot, Paris, 1947, pp. 33-34, 40-41, 45, 47-48).

(3) Cf. Goichon, *Distinction*, pp. 446 et suiv., qui n'ayant pas eu à traiter de la psychologie d'Ibn Sînâ, ne donne qu'une esquisse sommaire et incomplète.

Si l'âme est le mélange des éléments, elle n'est pas différente du corps ; or il a été démontré que l'âme n'est pas un corps ; si l'âme n'est pas simplement le mélange des éléments, mais une qualité qui résulte du mélange, elle est un accident, thèse également réfutée. Le grand argument des défenseurs de la thèse est que l'âme est affectée par suite des troubles qu'éprouve le corps dans ses diverses fonctions organiques et surtout dans le cerveau. Ibn Çaddîq réplique que ces faits prouveraient tout au plus que le corps est un organe de l'âme, non que l'âme est accident du corps ou mélange des éléments dont celui-ci est composé. Ainsi, une lésion du cerveau dérange le fonctionnement de l'âme raisonnable. On constate cependant d'un autre côté, que certains malades, comme ceux qui périssent d'une maladie intestinale ou de consomption, ont avant la mort, une période d'extraordinaire lucidité, ce qui prouve que l'âme ne peut être assimilée au mélange corporel, déjà presque dissous (*Microcosme*, pp. 34-35).

L'auteur croit avoir suffisamment prouvé que l'âme est une substance spirituelle ; il est même convaincu que les résultats de son étude recouvrent entièrement la définition[1] aristotélicienne : « l'âme est l'entéléchie première d'un corps organique qui a la vie en puissance ». Mais il interprète cette définition dans un sens entièrement platonicien et lui fait subir un gauchissement théologique qui en altère tout à fait la signification. D'abord il rend « entéléchie première » par « substance qui parachève » ; de cette expression qui infléchit déjà la pensée d'Aristote dans une direction probablement imprévue par le Philosophe[2], il tire que l'âme est substance, non accident, et qu'elle est la cause finale du corps, étant la cause [de l'obtention ?] du monde futur en vue de quoi nous avons été créés. « Organique » veut dire que l'âme se sert du corps comme d'un instrument[3]. Et les lignes qui terminent ce développement sont, nous le verrons, encore plus imprégnées de platonisme (*Microcosme*, p. 37, cf. pp. 32-33).

Dans l'étude des facultés de l'âme, nous retrouvons chez Ibn Çaddîq les mêmes hésitations et les mêmes confusions que chez la plupart des penseurs du moyen âge qui avaient à tenir compte, pour la doctrine comme pour la terminologie, du triple apport, platonicien, péripatéticien

(1) Ibn Çaddîq l'appelle cependant « description » (*reshem ;* nous aurons à reparler de ce terme) ; s'il faut prendre ce vocable dans son acception technique rigoureuse, il s'ensuit qu'il ne considère pas la formule aristotélicienne comme une définition véritable ; le texte hébreu est cependant trop vague pour autoriser une conclusion ferme.

(2) Cf. l'étude de la définition de l'âme *ap.* Robin, *Aristote*, pp. 174-175.

(3) Conception platonicienne (cf. *Alcibiade*, I, 130 a) que Plotin oppose précisément à la conception aristotélicienne de l'âme-forme, *Enn.*, I, 1, 3 et 4 (Bréhier, pp. 39-41 et la notice, pp. 35-36) ; Ibn Sînâ l'admet également quoique non sans restrictions (cf. Goichon, *op. laud.*, pp. 457 et suiv.). — On trouvera un grand nombre de références arabes et hébraïques concernant la définition aristotélicienne de l'âme *ap.* Steinschneider, *Magazin*, t. XIX, 1892, pp. 256-258.

et stoïcien, des sources de leur philosophie. Comme Ibn Gabirol et d'autres néoplatoniciens, notre auteur ne fait pas toujours une distinction suffisamment nette entre la raison et l'âme individuelles et la raison et l'âme universelles. Il n'est pas très clair non plus s'il se représente les « âmes » comme des entités réellement distinctes ou comme des aspects ou fonctions d'une seule et même âme ; son langage favoriserait cependant plutôt la première interprétation[1]. Enfin, il emploie sans distinction les termes platoniciens et péripatéticiens, en parlant d'âme végétative comme d'âme concupiscible, d'âme animale ou d'âme irascible[2].

Les âmes, enseigne-t-il, sont des facultés spirituelles dont l'âme raisonnable est le genre. L'intellect diffère de l'âme raisonnable en ce qu'il est en acte. Le monde de l'intellect est hiérarchiquement supérieur à l'âme raisonnable. Sa matière est lumière pure. Il procède sans intermé-

(1) Il irait dans ce cas à l'encontre de la doctrine des « Frères » que d'habitude il suit pourtant volontiers, car ceux-ci se prononcent nettement en faveur de l'unité de l'âme humaine, les différentes épithètes qu'on lui donne traduisant seulement divers aspects de son activité ; ils professent cette doctrine aussi bien en se servant de la terminologie aristotélicienne (végétative, animale, raisonnable, B, t. II, p. 251, C, t. II, p. 325-6) que de la platonicienne (concupiscible, irascible, raisonnable, B, t. II, p. 354, C, t. III, p. 82-83). Pas plus qu'à ces trois parties de l'âme, ils ne reconnaissent pas d'existence indépendante aux « facultés » sensitives ; la faculté visuelle auditive, etc., ne sont que des noms qu'on donne à l'âme lorsque les yeux, les oreilles, etc., ont opéré (B, t. II, p. 267, C, t. II, pp. 346-347). — Nous reprendrons cette question ailleurs ; en attendant, il suffira de reproduire ici le résumé des différentes positions, telles que les voyaient les philosophes musulmans, d'après la grande *Somme* de Fakhr ad-Dîn Râzî (mort en 1209, cf. Brockelmann, *op. laud.*, t. I, 2e éd., p. 666) : « Certains sont d'avis que l'âme est une ; ils se subdivisent en deux groupes : les uns affirment que l'âme exécute toutes les opérations par son essence, mais en se servant de l'intermédiaire des divers organes ; c'est la vérité selon nous..., les autres affirment, c'est notamment l'opinion d'Ibn Sînâ [cf. par ex. *Najât*, pp. 310 et suiv.], que l'âme est le principe de l'existence de forces corporelles nombreuses ; de chaque force particulière émane un acte particulier. D'autres soutiennent que l'âme n'est pas une, mais qu'il y a dans le corps plusieurs âmes, l'une sensible, l'autre pensante, une autre concupiscible, une autre encore irascible » (*al-Mabâhith al-Mashriqiyya*, t. II, p. 405).

(2) Le point de départ de cette interférence est, semble-t-il, ce passage d'Aristote (*De An.*, II, 3, 414 a 28 et suiv.) où la faculté désirante (ὀρεκτικόν), attribuée à tous les êtres qui possèdent la faculté sensitive (αἰσθητικόν), est dite consister en appétit, courage et volonté (ὄρεξις μὲν γὰρ ἐπιθυμία καὶ θυμὸς καὶ βούλησις). Galien admet, sans autre forme de procès, l'équivalence entre la concupiscible de Platon et la nutritive et la végétative d'Aristote (Ὅτι ταῖς τοῦ σώματος κράσεσιν... 782, éd. I. Müller, p. 44 : ... τὸ καλούμενον ὑπὸ Πλάτωνος μὲν ἐπιθυμητικόν, θρεπτικὸν δὲ καὶ φυτικὸν < ὑπ' Ἀριστοτέλους >...). L'interférence est constante chez les « Frères », cf. les passages cités dans la note précédente. — Ibn Sînâ pose comme première grande subdivision de l'âme animale la faculté locomotrice (*moharrika* — κινητικὸν κατὰ τόπον, avant-dernière dans l'énumération du *De Anima*) et désigne comme ses « branches » la concupiscible et l'irascible : *Najât*, p. 259 ; Landauer, *ZDMG*, t. XXIX, 1875, pp. 351-352, cf. le tableau *ap.* Gilson, *Archives*, t. IV, pp. 61-62. — Pour Abraham bar Hiyya, cf. *A. b. H.*, p. 202. — Abraham Ibn Ezra combine également les deux terminologies, cf. par ex. son commentaire sur *Eccl.* VII, 3.

diaire de la « puissance » *(gebhûrâh)* du Créateur qui l'inonde incessamment de son épanchement[1]. Les âmes ne sont pas séparées spatialement ; chacune d'elles est une substance remplissant une fonction auprès du corps. Les degrés psychiques supérieurs supposent l'existence des degrés inférieurs ; aussi l'âme raisonnable ne peut-elle pas s'unir à un corps qui ne contient pas l'âme animale, celle-ci exigeant à son tour la présence de l'âme végétative dans les corps qu'elle est appelée à animer. Bien plus, il ne suffit pas de la simple présence de la faculté inférieure pour que la faculté supérieure puisse opérer ; l'inférieure a dû avoir atteint d'abord une certaine perfection ; ainsi le nourrisson a beau posséder l'âme animale ; il n'est pas d'emblée capable de penser. Cette gradation des facultés d'âme est nécessaire parce que les extrêmes ne peuvent pas être réunis sans intermédiaires. Entre la matérialité du corps physique grossier et la subtilité de l'âme vitale, il est indispensable d'intercaler la végétative. A parler proprement, il n'y a pas de continuité entre l'âme végétative et l'âme animale ; celle-ci est portée par le souffle vital, lui-même véhiculé par le sang pur se trouvant dans les veines[2]. A cette réserve près, on dira cependant qu'elle sert d'intermédiaire entre l'âme végétative et l'âme raisonnable.

L'âme raisonnable est comparable à un roi, l'âme animale étant l'officier qui exécute ses ordres et qui a notamment dans ses attributions de contenir la concupiscible[3]. Dans son ensemble, l'âme est la maîtresse du corps, cela n'est que trop évident. Elle en est le principe vital ; lorsqu'elle le quitte, le corps gît inerte, incapable de mouvement et d'activité. Par conséquent, le corps est ordonné à l'âme ; il existe en vue d'elle, l'âme s'en sert, nous l'avons vu, comme d'un instrument (*Microcosme*, pp. 37-38, cf. pp. 27-28).

Mais pourquoi l'âme, principe supérieur, a-t-elle besoin du corps pour agir ? C'est qu'elle est étrangère ici-bas. Tout comme le feu, dont le lieu

(1) Le néoplatonisme de ce développement est patent. *Gebhûrâh* reflète, je crois, *rubûbiyya ;* voir sur ce terme *A. b. H.*, pp. 198-199.

(2) Cf. *Fons Vitae*, p. 194, lig. 3 : « corpus humanum non recipit actionem animae rationalis nisi per medium spiritus animalis » et Horovitz, *Psychologie*, pp. 126 et suiv. — Pour la doctrine du *pneuma*, voir Ed. Chaignet, *Histoire de la Psychologie des Grecs*, t. III, pp. 349 et suiv. ; Jak. Guttmann, *Die philosophischen Lehren des Isaak b. Salomon Israeli*, p. 50, n. 1 ; Madkour, *La Place d'Alfarabi*, p. 126 et les monographies de Fr. Rüsche, *Das Seelenpneuma*, Paderborn, 1933 ; G. Verbeke, *L'évolution de la doctrine du Pneuma du Stoïcisme à Saint-Augustin*, Paris et Louvain 1946.

(3) Ce passage est imprégné, comme Horovitz l'a bien montré (*Introduction*, p. VI, n. 25) de réminiscences platoniciennes : la faculté irascible *(thumos)* prête main-forte à la raison dans le conflit de celle-ci avec la concupiscence (*Rép.*, 440 a-441 a) ; Némésius dit de son côté (*De natura hominis*, ch. 21) : « l'irascible est le garde du corps de l'âme raisonnable ». L'exemple donné par Ibn Çaddîq est également emprunté à la *République* : « je désire l'eau, mais je m'en abstiens, en vue d'un intérêt supérieur » (la fin de la phrase est obscure dans l'hébreu) ; or, ce qui désire et ce qui retient ne peut pas être identique.

naturel est là-haut, ne peut pas exister ici-bas sans un point d'appui et sans être nourri d'une substance corporelle, ainsi l'âme raisonnable a besoin d'un organe pour penser et l'âme végétative, d'un corps sur lequel elle épanche sa force[1].

Comment se représenter l'union de l'âme au corps? Voilà une question épineuse. On ne saurait soutenir, en effet, ni que l'âme est à l'intérieur du corps, ni qu'elle est en dehors. Si l'âme se trouvait dans le corps, elle serait corps elle-même, en tant qu'occupant un espace. En outre, elle serait ou bien dans un seul endroit du corps, ou bien diffuse partout. Dans le premier cas, une partie seulement du corps serait animée, dans le second, l'âme subirait une diminution si une partie du corps venait à être retranchée. Il est pareillement absurde que l'âme se trouve à l'extérieur du corps ; si elle est à distance, elle n'agira pas sur le corps qui serait dès lors voué à périr ; proche du corps, tel un vêtement qui l'envelopperait, l'âme serait corporelle, puisqu'elle remplirait un espace. Il ne reste donc qu'à admettre que l'union de l'âme avec le corps s'effectue selon un mode extrêmement subtil, excluant toute représentation corporelle. Elle enveloppe le corps, plus que le corps ne se contient soi-même ; elle est plus près du corps que les propres parties de celui-ci ne le sont de lui, mais cette adhérence dont nul ne saurait contester la réalité est exclusivement spirituelle. Ce n'est pas le corps qui est le lieu de l'âme, mais celle-ci est le lieu intelligible du corps (*Microcosme*, p. 36).

L'argumentation d'Ibn Çaddîq contre la localisation de l'âme à l'intérieur du corps s'inspire de Plotin (*Enn.* IV, 3, 20, Bréhier, p. 87)[2], dont il n'a retenu que deux arguments.

« D'une manière générale, il faut dire que ni les parties de l'âme ni l'âme tout entière ne sont dans les corps comme en un lieu. En effet, le lieu est un contenant, et il contient un corps ; ... l'âme n'est pas un corps, et elle contient, plutôt qu'elle n'est contenue ».

La deuxième articulation de l'argument s'inspire peut-être de la suite du texte de Plotin ; selon Horovitz, elle en est la paraphrase, ce qui est, je crains, trop affirmer.

(1) Pour le thème de l'âme étrangère ici-bas, voir, outre les références indiquées ci-dessus (p. 102, n, 2), H. Malter, *Personnification of Soul and Body in Hebrew Literature*, *JQR*, n. s., t. II, pp. 543-479, notamment aux pp. 467 et suiv.

(2) Lu, en principe, à travers la *Théologie d'Aristote*. Ce qu'on voit mal, cependant, dans l'état actuel de nos connaissances, c'est la manière dont notre auteur a utilisé les textes plotiniens. Les deux morceaux de Plotin que nous allons citer dans le texte se retrouvent effectivement dans la *Théologie* (pp. 28, lig. 19-29, lig. 5 et 29, lig. 12-17), mais séparés et suivis par deux développements qui n'appartiennent pas au texte de Plotin, comme d'ailleurs toute la partie de la *Théologie* qui rend *Enn.*, IV, 3, 20, est surchargée d'additions (il y en a cinq, la plupart assez longues, pour une cinquantaine de lignes de texte grec) et souvent paraphrastique. Ces problèmes ne peuvent être résolus que dans le cadre d'une enquête générale sur l'histoire de la *Théologie d'Aristote* dans la philosophie arabe et juive, enquête qu'on attend encore, après la disparition prématurée de Paul Kraus qui l'avait projetée.

« Elle n'est pas davantage dans le corps comme dans un vase ; que le corps contienne l'âme comme un vase ou comme un lieu, le corps serait sans âme ; à moins pourtant que l'âme repliée sur elle-même en lui ne l'anime par une transmission de proche en proche ; mais alors tout ce que le vase recevrait serait autant de perdu pour l'âme. »

Il est manifeste que la dernière phrase de Plotin ne recouvre pas la fin de l'argument d'Ibn Çaddîq ; celui-ci dit très nettement que dans l'hypothèse de l'âme répandue dans le corps entier « ce qui manquerait au corps, manquerait aussi à l'âme », c'est-à-dire qu'un manchot, par exemple, aurait moins d'âme que celui qui a ses deux bras. Plotin dit, au contraire, que ce que le corps gagnerait par ce qu'il recevrait d'âme qui se blottit en lui, l'âme le perdrait. La fin de l'argument d'Ibn Çaddîq dérive, je crois, d'un contexte plotinien tout différent où, dans une polémique contre la définition aristotélicienne de l'âme, Plotin fait remarquer que si l'âme était à l'égard du corps ce qu'est la forme de la statue par rapport à l'airain, il s'ensuivrait qu'elle se divise selon les divisions du corps, « et si l'on retranche une partie du corps, on retrancherait avec elle une portion de l'âme » (*Enn.* IV, 7, 8[5], Bréhier, p. 203 = *Théol. d'Ar.*, pp. 42-43). Si ce rapprochement est exact, il resterait encore à expliquer comment une pareille confusion s'est produite dans l'esprit de notre auteur (ou de celui qu'il a copié ?), ce que je ne suis pas en mesure d'élucider.

C'est également à la suite des néoplatoniciens qu'Ibn Çaddîq considère l'âme comme contenant le corps, autrement dit comme étant un lieu spirituel pour le corps. En effet, l'inférieur doit être contenu dans le supérieur[1]. Mais envisagée sous cet angle, la relation de l'âme et du corps est fort difficile à concevoir pour nous, et Plotin met clairement cette difficulté en relief lorsqu'il dit (*Enn.* IV, 3, 20, à la fin, Bréhier, p. 88) : « l'âme est invisible et le corps est visible ; en voyant le corps, nous comprenons qu'il est animé, parce qu'il se meut et parce qu'il sent, nous disons alors qu'il a une âme. De là suit que nous disons que l'âme est dans le corps lui-même. Mais si l'âme était visible et sensible, si nous la voyions, pénétrée partout de vie, allant jusqu'aux extrémités du corps, nous ne dirions pas que l'âme est dans le corps ; nous dirions que le corps est accessoire dans le principal, le contenu dans le contenant, le fluent dans ce qui ne s'écoule pas ».

Les « Frères », eux, n'y mettent pas tant de nuances et écrivent carrément (*RIÇ*, C, t. IV, p. 296) : « le corps est porté et ne porte pas, contrairement à ce que prétendent beaucoup d'ignorants que c'est le corps qui porte l'âme, celle-ci n'étant que la meilleure partie des éléments dont celui-là est composé, forte par la force de la nourriture, faible quand la

(1) Cf. *Théologie*, p. 29, lig. 11-12 (addition au texte de Plotin) : « l'âme entoure le lieu, et le lieu ne l'entoure pas, car l'âme est la cause du lieu ; or le causé n'entoure pas la cause, mais celle-ci entoure le causé ».

nourriture est faible ; c'est le contraire qui est vrai : c'est l'âme qui porte le corps... « [ainsi c'est le vent qui actionne le navire et non le navire le vent] — « l'esprit *(rûh)* n'est pas de la substance du corps, le corps ne porte point l'esprit et personne au monde ne saurait ramener l'âme une fois qu'elle a abandonné le corps »[1].

Nous trouvons du reste la même doctrine relativement à l'esprit vital *(ruah ha-hayyim, zôlikon pneuma)* chez Sabbataï Donnolo, mais il est peu probable, bien que nullement impossible, qu'Ibn Çaddîq l'ait lu : « De même que la divinité porte le monde en bas et en haut, avec tout ce qu'il contient, alors que les ignorants et les sots pensent que c'est elle qui est portée, de même l'esprit vital porte le corps tout entier, en bas et en haut, à l'intérieur et à l'extérieur, d'une extrémité à l'autre. Les ignorants pensent que c'est le corps qui porte l'esprit, mais il n'en est point ainsi, car au terme de la vie, l'esprit de l'homme quitte le corps et retourne vers Dieu qui l'a donné ; le corps, masse informe *(gôlem)*, reste là, mort, comme une pierre, il ne sert plus à rien »[2].

Ibn Gabirol s'étend beaucoup sur la question du lieu spirituel et essaye d'expliquer la relation de l'âme avec le corps en accumulant des comparaisons qui élucident *obscurum per obscurius*. Le corps est contenu par l'âme comme le corps universel est porté et contenu par l'âme universelle ; de même qu'il n'y a pas de contact entre l'âme du monde et le corps universel, de même l'âme individuelle ne touche pas le corps (*Fons Vitae*, p. 70).

Bref, il semble que dans cette question Ibn Çaddîq suit principalement Plotin (plus exactement la *Théologie*) et les « Frères ».

L'âme étant purement intelligible, la localisation (platonicienne) des facultés (animale dans le cœur, végétative dans le foie) ne peut être prise à la lettre ; elle se réfère en réalité aux organes par lesquelles opèrent les facultés en question.

Cette interprétation provient de la *Théologie* : « Nous disons seulement que les facultés de l'âme sont en certains lieux du corps, voulant signifier par là que chaque faculté d'âme manifeste son action dans un des membres du corps, sans s'y trouver comme un corps dans un lieu, mais elle s'y trouve uniquement en tant qu'elle y manifeste son action »[3].

(1) Nous reviendrons ailleurs sur la signification de cette polémique qui ne concerne pas directement notre sujet actuel.

(2) *Hakmôni*, éd. D. Castelli, p. 24. — Sur cet auteur et son œuvre, cf. *Pensée Juive*, pp. 70-73.

(3) P. 29, lig. 5 et suiv. Ce passage s'insère entre deux phrases d'*Enn.*, IV, 3, 20 (lig. 15 chez Bréhier, 30/31 chez Volkmann, t. III, p. 32) : περιέχον et οὐ μήν. Je ne vois rien qui lui corresponde littéralement dans le texte grec des *Ennéades ;* Plotin expose cependant la même doctrine en plus grand détail dans IV, 3, 23, qui n'a pas été rendu dans la *Théologie*. Dans le contexte plotinien, le développement en question vise à concilier la doctrine à première vue matérialiste du *Timée* avec la thèse de la spiritualité intégrale de l'âme.

Enfin, la position essentiellement néoplatonicienne d'Ibn Çaddîq se fait jour dans sa doctrine de l'unité des âmes individuelles issues de l'âme universelle. Il n'y a qu'une seule âme qui se distribue par son union à des réceptacles divers. Exposons différents vases au soleil, chacun en recevra la lumière selon sa capacité. Cela reflète une page des *Ennéades* (IV, 3, 4, Bréhier, p. 69, n'est pas dans la *Théologie d'Aristote*), notamment : « suspendues à l'unité et communiquant entre elles par leur extrémité supérieure [les âmes]... se projettent ici et là, comme une lumière qui arrive près de la terre, se distribue dans nos maisons, bien qu'elle ne soit pas fragmentée et qu'elle n'en soit pas moins une... »[1].

Joseph Ibn Çaddîq étudie de façon assez détaillée (*Microcosme*, pp. 26-28) les fonctions des deux âmes inférieures, végétative et animale. L'âme végétative se joint la première à l'homme ; elle forme l'embryon *(faculté formative-kôah ha-meçayyér)*, et elle préside à la croissance de l'individu, en développant ses organes formés par la faculté précédente : c'est la *faculté augmentative (kôah ha-giddûl)* ; elle est enfin *nutritive (kôah zân)*, activité qui accompagne les deux précédentes, assistée par les forces attractive, rétentive, digestive et répulsive. Après quelques détails sur la fécondation et la formation de l'embryon, Ibn Çaddîq rapporte une opinion de Galien qu'on pourrait faire valoir contre sa thèse. Le médecin grec n'admettait pas que la conception et la formation du fœtus fussent l'œuvre de la faculté irrationnelle nommée végétative par les Péripatéticiens. Ibn Çaddîq croit, lui, que la difficulté est seulement apparente ; la formation de l'embryon est due sans doute à une force divine, mais nul ne refuse ce caractère à la végétative[2].

Ce qui est essentiel dans l'activité de l'âme végétative, c'est qu'elle conserve la forme spécifique de chaque être ; elle fait que lors du processus de corruption nécessaire pour la naissance d'un nouvel être la semence ne se transforme pas entièrement aux quatre éléments.

L'âme animale (*Microcosme*, pp. 28 et suiv.) vient se joindre à l'embryon entièrement formé au moment où il quitte la matrice. Elle est le principe de la vie, autrement dit du mouvement et de la sensibilité. Elle exerce sa fonction par le souffle vital, véhiculé par le sang pur à travers les artères. Son organe est le cœur, avec ses deux ventricules dont

(1) Porphyre (?) a résumé ainsi la thèse (*ibid.*, 5, à la fin, Bréhier, p. 70) : « Toutes les âmes sont issues d'une seule ; ces âmes multiples, issues d'une âme unique, sont comme les intelligences ; elles sont séparées et elles ne sont pas séparées ; l'âme qui demeure est la raison une de l'intelligence, et de cette âme sont issues des raisons particulières et immatérielles comme il arrive dans le monde intelligible ». De pareils textes ont pu prêter à la confusion, fréquente dans le néoplatonisme arabo-juif, de l'âme individuelle avec la raison supra-individuelle faisant partie du monde intelligible.

(2) Le tout est de savoir si chez les deux auteurs les mêmes mots traduisent la même notion. Considérée à part, la végétative est effectivement une faculté irrationnelle. Mais si l'âme humaine est une, la végétative n'est qu'un aspect d'une force divine unique à l'intérieur de laquelle il n'y a que des distinctions de raison.

l'un pourvoit les artères de sang, l'autre de souffle. Chaque artère renferme deux conduits ; dans l'un circule le souffle, dans l'autre le sang. Les mouvements artériels provoqués par les veines du cœur causent la dilatation et la contraction de la poitrine. L'excès ou le défaut du sang dérangent le fonctionnement du souffle vital ; dans le premier cas, il arrive ce qui arrive à la lampe quand elle reçoit trop d'huile ; le souffle ne peut alors pénétrer le corps entier ; dans le second cas, le souffle s'éteint, faute de nourriture. De même est-il nuisible que la chaleur vitale soit trop intense ou qu'elle se refroidisse à l'excès, etc.

Un autre organe vital est le cerveau, point d'issue des nerfs grâce auxquels s'effectuent les mouvements volontaires. A ces derniers appartient la respiration, par la contraction et la dilatation de la poitrine. La respiration est nécessaire pour maintenir le cœur à une température normale. Aussi la lésion du cerveau provoque-t-elle la mort. Il n'est pas contradictoire d'affirmer que les mouvements de la poitrine dépendent des nerfs du cerveau alors qu'il vient d'être dit qu'ils sont le fait des artères ; les deux causes y concourent, l'une étant volontaire, l'autre contrainte, à preuve que la respiration qui est volontaire puisqu'on peut la retenir, continue pendant le sommeil où les autres mouvements volontaires sont suspendus[1].

La deuxième fonction principale de l'âme animale est la sensation et la perception. Sur ce sujet, nous ne trouvons pas d'exposé d'ensemble dans le *Microcosme*, mais seulement des remarques occasionnelles.

On appelle sensible ce qui tombe sous l'un des cinq sens dont chacun a son sensible propre. Les objets qui tombent sous la perception de plusieurs sens à la fois sont identifiés grâce au sensible propre de l'un des sens, la figure par exemple par la couleur.

Nous connaissons les choses par ce que nous avons en nous de semblable à elles. Ainsi chacun de nos sens correspond à un élément, la vue au feu, l'ouïe à l'air, le goût à l'eau, le toucher à la terre. L'odorat, qui risque ainsi de ne pas trouver de partenaire, se voit octroyer la vapeur qui est à mi-chemin entre l'air et l'eau. L'organe de la perception doit être sain, sinon il y aura erreur des sens ; l'ophtalmie fait voir au malade tous les objets en rouge, telle affection stomacale confère un goût amer à tous les aliments. Pour que la perception s'effectue correctement, il faut que le sensible soit dans une position appropriée par rapport à l'organe ; le son venant d'une distance trop grande ne s'entend pas, la vue ne fonctionne pas si un écran est interposé entre elle et son objet. Par ailleurs aussi, les sens sont exposés à des illusions que la raison est appelée à

(1) Tout cet exposé est fondé sur des doctrines galéniques, devenues depuis longtemps bien commun de la médecine du moyen âge arabo-juif. Quelques-uns des détails donnés ici se lisent, par exemple, dans le *Séfer ha-yesôdôth (Liber de Elementis)* d'Isaac Israéli, texte hébreu, éd. S. Fried, pp. 23-24.

corriger ; elle est de la sorte le trébuchet pour les sens. Malgré ces déficiences, la perception sensible peut néanmoins être considérée comme une source de connaissance nécessaire, ainsi que nous l'avons vu dans ce qui précède.

Les états de sommeil et de veille se rattachent à la vie sensitive. Le sommeil est le repos des sens, comme la mort est la cessation totale de leur activité. Le sommeil est nécessaire pour sauvegarder l'esprit psychique *(ruah ha-néfèsh)* d'épuisement où il tomberait par suite d'un effort ininterrompu, ce qui détruirait l'équilibre du corps. De même, la veille est l'activité des sens au service du corps. Voilà pourquoi l'âme, tant qu'elle est dans le corps, n'appartient à elle-même que dans le sommeil. A l'état de veille, elle ne s'occupe que des besoins du corps ; lorsque celui-ci lui laisse des loisirs, elle plonge en elle-même, contemple son monde à elle, voit les choses futures (*Microcosme*, pp. 31-32)[1].

C'est enfin l'âme animale qui préside à la vie affective ; elle comporte en effet des forces, actives et passives. Forces actives : mouvement artériel, dilatation et contraction de la poitrine ; forces passives : colère, effroi, honte, joie, affection. Les états affectifs se produisent dans l'âme animale, liée au corps et à ses humeurs diverses. La complexion du corps prédispose par conséquent l'individu à tel ou tel état affectif. Dans ce sens on dit avec raison que l'âme se conforme à la constitution du corps[2].

L'auteur résume assez rapidement les doctrines gréco-arabes courantes relatives à ces états affectifs. La colère, qui appartient aussi aux animaux est un mouvement de l'esprit vital et du sang de l'intérieur vers l'extérieur, joint à une certaine audace comme lorsque quelqu'un s'apprête à se défendre[3] .La peur est l'affection opposée ; l'âme se retire vers l'intérieur, ce qui fait que les extrémités du corps se refroidissent. La tristesse et le souci exercent un effet analogue à celui de la peur, mais celle-ci est instantanée, alors que le souci est durable. La honte chasse l'âme d'abord vers l'intérieur, puis du dedans vers le dehors. La joie fait pour ainsi dire déborder l'âme ; elle va au devant de l'objet de la joie, elle fond et elle s'étend. Comme la peur, la joie subite peut tuer le sujet s'il est faible de constitution. A propos du plaisir et de la douleur, Ibn Çaddîq note que celle-ci est le passage d'un état naturel à un état contraire à la nature, le plaisir décrivant le mouvement inverse. Ainsi se fait-il que le même objet puisse, selon l'état où nous nous trouvons, nous procurer plaisir

(1) Pour les sources depuis longtemps vulgarisées de ces doctrines, l'on se reportera à Horovitz. A propos des relations du songe et de la prophétie, cf. *REJ*, t. CVII, p. 151.

(2) Ibn Çaddîq souscrit donc, dans le domaine de la psychologie affective, à la formule galénique « l'âme *suit* les mélanges du corps », alors qu'il ne l'admet pas pour l'âme raisonnable, surtout dans le sens d'une identification de celle-ci avec la complexion physiologique.

(3) Le texte de ce passage est incertain.

ou douleur ; celle-ci est la présupposition de celui-là et leur intensité respective est proportionnelle. Plaisir et joie diffèrent en ce que le premier se produit petit à petit, le second subitement[1]. Plaisir, joie et tristesse sont des états affectifs que nous avons en commun avec les bêtes ; ils n'intéressent que l'âme animale et nullement l'âme raisonnable, propre à l'homme. Des joies spirituelles il n'est pas question dans ce contexte (*Microcosme*, pp. 29-30).

La troisième âme est l'âme raisonnable dont l'auteur a décrit les fonctions au début de son exposé. Dans les pages qu'il lui consacre spécialement, il s'attache surtout à en préciser les rapports avec les plans spirituels supérieurs. L'âme raisonnable, dit-il, ne possède pas la science tout de suite en acte, mais d'abord seulement en puissance. Le passage de la puissance à l'acte s'effectue par l'étude et l'exercice et surtout sous l'influence de la Raison Universelle vers laquelle l'âme se tourne et qui l'illumine, car il n'y a pas d'avarice et de colère dans le monde intelligible (*Microcosme*, pp. 37-38).

Mais pourquoi ce passage de la puissance à l'acte? Pourquoi l'homme ne possède-t-il pas la science dès le début? Si tel était le cas, répond Ibn Çaddîq, il n'y aurait pas de différence dans la situation de l'âme ici-bas et dans le monde intelligible. Il ne resterait plus de place pour l'activité libre de l'homme. Or, c'est l'effort vers la perfection qui est le caractère spécifique de l'homme. Sous la diversité des langues et des habitats, les différents groupes humains tendent vers la connaissance et leur effort est plus ou moins favorisé par leur niveau intellectuel, ainsi que par les circonstances extérieures comme le climat. Les animaux, eux, restent identiques à eux-mêmes, et sous tous les climats, incapables d'ajouter quoi que ce soit à leurs capacités naturelles selon lesquelles ils agissent dès la naissance. L'animal dans la nature duquel il est de savoir nager, nage sans instruction, l'homme qui est apte à la natation doit l'apprendre. Par conséquent si l'homme ne travaille pas au développement de sa faculté rationnelle, il tombe plus bas que la bête, alors que celle-ci ne peut pas déchoir[2] de son degré et descendre à celui de la plante (*Microcosme*, pp. 39, 41, 43).

(1) Outre les sources marquées par Horovitz, cf. *RIÇ*, C, t. III, pp. 68 et suiv.

(2) A propos de ce thème de la déchéance, utilisé par Ibn Çaddîq dans la perspective du perfectionnement intellectuel et par Bahya dans celle de l'obéissance à la loi révélée, cf. *REJ*, t. CII, 1937, p. 95 ; *La Théologie Ascétique*, p. 50, n. 2 ; *A. b. H.*, p. 205, n. 3. Aux références que nous y donnons il convient d'ajouter un texte transmis dans les *Moqâbasât* (n° 37, p. 197), au nom du célèbre traducteur chrétien, Isâ b. Ishâq Ibn Zor'a (942-1008, cf. Brockelmann, *Suppl.*, t. I, p. 371) comme étant d'Aristote ; je ne l'ai point retrouvé dans le texte grec ; son allure général et l'emploi particulier du terme « horizon » montrent d'ailleurs qu'il s'agit d'un morceau néoplatonicien ; le texte est peu sûr et la version que nous en offrons n'est qu'une tentative : « L'humanité [la qualité d'homme] est un horizon ; l'homme se meut par nature vers son horizon et tourne autour de son centre, mais il est guetté par sa nature [charnelle ?],

Pour parvenir à la connaissance, deux conditions sont à remplir : créer une ambiance favorable au perfectionnement intellectuel et procéder avec méthode. Le grand obstacle qu'il faut écarter est la concupiscence corporelle qui trouble l'âme et l'avilit ; tant que l'âme y demeure attachée, la vraie connaissance est impossible. A ce propos, le philosophe a dit : « mourez volontairement et vivez selon votre nature »[1].

Pour la méthode : progresser du plus facile au plus difficile. On commencera par considérer le sensible, pour aller petit à petit à l'intelligible qui est le véritable but de la connaissance. Les substances et les accidents premiers sont proposés à la contemplation de l'homme pour qu'il s'élève par eux à la connaissance des substances secondes.

C'est ici que s'insèreraient organiquement dans l'exposé d'Ibn Çaddiq les explications qu'il a fournies au début de son livre sur la perception sensible (voir plus haut, p. 98). Il est superflu de revenir là-dessus, mais forts des enseignements complémentaires recueillis dans la partie psychologique du *Microcosme*, nous pouvons nous rendre compte à présent que l'auteur tente en somme de concilier les points de vue opposés de Platon et d'Aristote sur la connaissance. La connaissance des substances secondes par l'intermédiaire des premières (sur ce point, l'auteur semble s'inspirer d'Ibn Gabirol, *Fons Vitae*, pp. 35-36, abrégé hébreu, II, 11) se ramène à la doctrine platonicienne de la réminiscence ; elle sous-entend, dès lors, la théorie des idées. Mais cette doctrine est implicitement niée dès que, avec Aristote, on attribue aux sens la connaissance de l'individuel, la raison ne connaissant, évidemment par abstraction, que l'essence des choses. Il est vrai qu'Aristote avait désigné l'âme comme τόπος εἰδῶν, mais si l'image de l'enveloppement dont Ibn Çaddîq se sert dans ce contexte a quelque chose à voir avec cette théorie, la terminologie demeure

épié par des qualités bestiales ; quiconque se relâche de la surveillance de son âme, la laisse libre, lâche la bride à sa concupiscence et ne la retient pas de ce à quoi elle (l') invite par sa nature (texte ?), [bref, quiconque] suit, par faiblesse de caractère, ses désirs pervers, sort de son horizon et retombe en raison du mauvais choix qu'il a fait au degré le plus vil de l'animalité ».

(1) La source ultime de ce dicton est Platon ; cf. par ex. *Phédon* 64a, trad. L. Robin : « quiconque s'attache à la philosophie au sens droit du terme... son unique occupation, c'est de mourir ou être mort ». Les références antiques ont été réunies par M. SCHEDLER, *Die Philosophie des Macrobius*, Münster, 1916, pp. 6-7. Les néoplatoniciens arabes et à leur suite les mystiques ressassent ce thème : il est chez Fârâbî (*Madîna Fâdila*, éd. Dieterici, p. 82) ; dans les *Moqâbasât* (n° 62, p. 257, lig. 1-2) ; dans la *Ghâyat alhakîm*, pp. 331-332 ; chez IBN SÎNÂ, *Traités Mystiques*, éd. Mehren, fasc. III, p. 52, paraphrase française, p. 29. STEINSCHNEIDER a réuni diverses références juives dans *HÛb*, p. 405. — L'incompatibilité de la corporéité et de la gnose parfaite est un thème encore plus vaste dont nous poursuivons l'histoire ailleurs ; contentons-nous de renvoyer ici à la *Théologie d'Aristote*, pp. 163-164, à ISAAC ISRAÉLI, *Liber definicionum*, éd. Muckle, pp. 304-305, à tout le 34e traité des « Frères » (*RIÇ*, C, t. IV, pp. 82 et suiv.), à Ibn Sînâ (*Najât*, pp. 402, 504, *Ishârât*, pp. 194-196), à Ibn Gabirol (*Fons Vitae*, III, 37, p. 165, lig. 6-12).

étrangère à Aristote et s'inspire plutôt d'Ibn Gabirol (voir ci-dessus, p. 102).

L'âme raisonnable étant substance, elle doit recevoir des accidents, d'ordre spirituel, s'entend. Tels sont la science, la charité, le bien, la droiture, etc. Mais pourquoi l'âme ne reçoit-elle pas les contraires de ces qualités? C'est que celles-ci ont été créées en même temps que l'âme, tandis que le mal, l'ignorance, etc., n'en sont pas des contraires, mais des privations, tout comme la cécité [loin d'être quelque chose de concret] est la privation de la vue.

Il y a quatre vertus dont la pratique procure à l'âme la félicité : la science (ou sagesse), la justice, l'espérance et la modestie (*Microcosme*, p. 38, cf. p. 97).

Nous avons ici, on le voit sans peine, les quatre vertus cardinales de Platon. Dans la source arabe dont l'auteur a dû se servir, le sens originel de deux termes sur quatre avait déjà dévié, et la version hébraïque du *Microcosme* que nous lisons actuellement a encore accentué ce gauchissement. Σωφροσύνη est rendu parfois en arabe par *'iffa*, « continence », avec une connotation nettement sexuelle, et pour ce mot le traducteur hébreu n'a rien trouvé de meilleur que *'anâwâh* « modestie » ou « humilité ». Ἀνδρεία a dû être traduit en arabe par *çabr* « patience » ou « endurance » (θαρρεῖν), ce que le traducteur hébreu a gauchi encore davantage en le rendant par *tôheleth* « espérance ». D'autre part, dans le second passage où il parle des quatre vertus, Ibn Çaddîq les rattache toutes à l'âme raisonnable, ce qui ressort déjà du contexte du premier passage, alors que les autres auteurs les répartissent ordinairement entre les trois âmes, soit selon la division platonicienne (ainsi al-Moqammeç et Ghazâlî), soit selon celle d'Aristote (ainsi le *Livre de l'Ame*)[1].

La psychologie platonisante qui considère que l'âme est étrangère dans ce monde matériel, doit répondre à la question pourquoi l'âme a quitté sa patrie céleste, connaturelle, pour venir dans ce monde où elle ne connaît que des avanies. Sans poser directement le problème, Ibn Çaddiq y touche à plusieurs reprises. C'est dans le corps, nous l'avons vu, que se manifeste l'aptitude de l'âme à se perfectionner. Ailleurs il démontre que l'homme n'a pu être créé que pour son propre bien, ce qui postule la descente de l'âme ici-bas en vue d'une fin salutaire qui est la félicité dans l'au-delà, méritée par l'homme par sa conduite en ce monde[2].

(1) Voir à ce sujet, Horovitz, *Introduction*, p. VI, n. 27, dont les observations sont rectifiées et complétées par Goldziher sur *Ma'ânî*, p. 6 (pp. 18*-21*) ; ces remarques importantes ont malheureusement échappé à M. Hikmat Hachem qui a repris la question dans son introduction à sa traduction du *Mîzân al-'amal : Critère de l'Action... de... Al Ghazzâlî*, Paris, 1945, pp. XXIII-XXVII.

(2) L'influence de Bahya est visible ici ; cf. *La Théologie Ascétique*, pp. 58-59, et les références données à propos du thème de l'âme étrangère, ci-dessus, p. 102, n. 2, 122, n. 1.

Les biens temporels ne peuvent pas être le but de la création de l'homme puisqu'ils sont passagers et ne sont que de faux biens. Le plaisir et le repos supposent une peine et une fatigue préalables ; à s'adonner entièrement aux plaisirs, on ruine sa santé. Bref, les agréments de ce monde sont en réalité le contraire de ce que leurs noms indiquent ; la jouissance n'est que fatigue, le bien mal, la vie mort, la guérison maladie, la jeunesse décrépitude, la richesse pauvreté ; celui-là avait raison qui disait : « le monde est une prison pour les justes et un paradis pour les infidèles »[1]. Ce monde n'est qu'un passage vers le monde futur[2]. La fin de l'homme est la félicité qu'il acquiert par la connaissance et par l'action conforme à la connaissance. Ces deux facteurs affranchissent l'homme des liens de la nature[3] (*Microcosme*, pp. 66, 76-77).

Contrairement à Fârâbî et à Ibn Sînâ[4], Ibn Çaddîq admet avec Platon que l'âme préexiste au corps. Dès lors, il n'y a pas de raison pour qu'elle ne lui survive pas. En le quittant, elle ne subit aucun dommage, pas plus que l'artisan n'est diminué en déposant son outil ou le locataire en quittant une maison. Cela ne vaut pas seulement de l'âme raisonnable, mais aussi de l'âme animale. La cause ne périt pas quand l'effet cesse, le feu ne s'éteint pas parce que la fumée se dissipe. L'âme qui n'est pas

(1) Sentence communément attribuée à Mohammed par la tradition musulmane (« le monde est la geôle du croyant et le paradis de l'incroyant ») que l'auteur détourne d'ailleurs de son sens obvie.

(2) Encore un lieu commun musulman.

(3) Cette expression se trouve chez Ibn Gabirol (*Fons Vitae*, p. 4, lig. 2 = abrégé hébreu, I, 2), mais elle est particulièrement courante dans la phraséologie des « Frères » qui ont visiblement inspiré toute cette page (cf. Horovitz, *Introduction*, p. viii, n. 35). Sur le rapport de la connaissance (ou de la sagesse) et de l'action, nous aurons à revenir dans son contexte propre).

(4) Fârâbî : *'Oyûn al-masâ'il*, § 22 (*Phil. Abh.*, texte, p. 61, trad., p. 106), qui contredit nommément Platon ; cf. Madkour, *op. laud.*, p. 128 ; Ibn Sînâ : textes cités en arabe par Goldziher, notes sur *Ma'ânî*, pp. 17*-18* : l'âme ne préexiste pas au corps ni comme essence *(dhât)* une, ni comme essences multiples ; le corps est son instrument ; lorsque les corps ont réalisé un mélange presque équilibré, alors est produit l'homme et se réunissent en lui toutes les forces végétatives et animales ; il a en plus l'âme dite raisonnable *(nâtiqa)*, laquelle a deux facultés, perceptive, théorétique et motrice, pratique ; la production de l'âme est un processus nécessaire, exclusif du hasard, puisque n'admettant pas d'exception ; elle s'effectue sous l'influence de l'Intellect Agent ; l'âme humaine est indépendante du corps et ne se corrompt pas à sa corruption. L'auteur du *Ma'ânî*, partisan de la préexistence, insiste précisément (p. 4, cf. p. 63) sur la contradiction entre la négation de la préexistence de l'âme et l'affirmation de son immortalité. On aurait tort d'ailleurs de ranger Ibn Sînâ purement et simplement parmi les négateurs de la préexistence de l'âme ; dans sa pensée, le platonisme mystique n'a pas moins d'importance que le péripatétisme ; ainsi, sa célèbre *qaçîda* (poème) sur l'âme (publiée et traduite par Carra de Vaux dans *Journal Asiatique*, série IX, t. XIV, juillet-août 1899, pp. 157-173) s'accorde bien difficilement avec la négation de la préexistence. En fait, Ibn Sînâ ne conteste que la préexistence de l'âme individuelle en tant qu'individuelle ; l'âme humaine n'en est pas moins une parcelle de l'Ame Universelle, donc prééternelle.

la vie elle-même, mais la cause qui la provoque, ne périt pas nécessairement à la cessation de la vie dans l'être vivant[1].

Cette manière de voir prête cependant le flanc à une objection : si l'âme animale survit au corps, pourquoi l'âme des bêtes ne partage-t-elle pas le même privilège? Et si l'on accordait l'immortalité à l'âme des bêtes, quelle serait la différence entre celle-ci et l'âme humaine? Il y a déjà, dit Ibn Çaddîq, cette première différence que l'animal n'est pas une fin en soi, car il a été créé en vue de l'utilité de l'homme, tandis que celui-ci n'existe pas en vue d'autre chose. En outre, l'homme tient la vie plutôt de l'âme raisonnable que de l'âme animale. Cela signifie sans aucun doute que l'âme animale n'est que la cause prochaine de la vie, la cause éloignée et véritable en étant l'âme raisonnable d'où rayonne, d'après la doctrine néoplatonicienne, l'âme animale. On ne saurait admettre, en effet, que l'inférieur et le moins parfait confère la perfection au supérieur. Si l'âme animale donnait la vie à l'âme raisonnable, celle-ci se trouverait en état d'infériorité par rapport à celle-là et la bête serait plus parfaite que l'homme. Il est donc prouvé que c'est l'âme raisonnable qui épanche l'existence sur l'âme animale[2].

La survie de l'âme est à prendre dans un sens entièrement spirituel. La félicité promise à l'âme est le retour à son origine, la réunion au monde intelligible. S'il y a quelques passages scripturaires qui semblent signifier le contraire, il ne faut pas oublier que ce sont là des métaphores destinées à adapter la vérité à l'intelligence du vulgaire, comme dans Ex. XXIV, 11 (« ils virent Dieu et ils mangèrent et burent ») où il s'agit en réalité de jouissances purement immatérielles. La génération présente est cependant trop grossière et trop ignorante pour qu'on puisse traiter cette question à fond. Bornons-nous à une seule considération : chaque chose tend naturellement à retourner auprès de l'élément où elle prit origine et n'atteint le repos qu'en son lieu naturel. Cette loi s'applique aux choses spirituelles non moins qu'aux corporelles.

(1) Ibn Çaddîq récuse donc l'autorité d'Aristote, suivi par Ibn Sînâ (cf. MADKOUR, *op. laud.*, pp. 156-157) qui n'admet pas la survie de l'âme animale, pour être d'accord, une fois de plus, avec Plotin qui enseigne (*Enn.*, I, 1, 10) que la vie du corps qui vient de son illumination par l'âme, s'en va avec l'âme et la suit. Cf. aussi GOLDZIHER, *loc. cit.*, p. 17*.

(2) L'auteur corrobore ses déductions philosophiques par des preuves scripturaires : *Eccl.* XII, 7 « la poussière retourne à la terre... l'esprit retourne à Dieu » ; une autre sentence de l'*Ecclésiaste* (III, 21) qui est en apparence une question, doit, à son gré, être interprétée dans le même sens : « celui qui sait que le souffle de l'homme monte en haut et le souffle de la bête descend en bas dans la terre [celui-là est sauvé]. Cette interprétation spiritualiste (et contraire au sens littéral) du verset a déjà été celle de Saadia (*Amânât*, p. 19 et suiv.) et du lexicographe Menahem b. Sârôûq (vers 975 à Cordoue) dans son dictionnaire (*Mahbereth*, s. v° ADAM). Comme Bahya (*Hidâya*, IX, 1, éd. Yahuda, p. 355), Ibn Çaddîq allègue encore *Zach.* III, 7, et en plus I *Sam.* XXV, 29 et *Dan.*, XII, 3.

Si l'âme n'a pas atteint ici-bas le degré de perfection et de connaissance exigible pour permettre le retour à ses origines, elle ne pourra ni rester dans le monde matériel auquel elle n'appartient pas, ni entrer dans le monde intelligible. Elle demeurera donc éternellement dans le « feu des éléments » et sera entraînée dans le mouvement de la sphère. Ibn Çaddîq illustre cette doctrine par diverses comparaisons, courantes du reste chez les « Frères » : l'âme est comme un voyageur qui ne peut retrouver le chemin du retour, comme une personne susceptible d'être admise en présence du roi, mais qui ne peut entrer au palais, n'ayant pas de vêtement propre, etc.

S'il suit Platon dans la doctrine de la préexistence de l'âme, Ibn Çaddîq rejette (dans un passage à la vérité fort obscur dans le texte actuel) la métempsychose comme une absurdité (*Microcosme*, pp. 74-78)[1].

IV

Théologie

Les deux dernières sections du *Microcosme* ont pour sujet la théologie au sens étroit, dans sa division coutumière bipartite chez les Musulmans, depuis les Mo'tazilites : unité et attributs de Dieu *(tawhîd)* et théodicée *('adl)*[2].

Dans la partie proprement philosophique de l'ouvrage que nous venons d'analyser, nous avions un précis de doctrines d'inspiration hellénique où le péripatétisme voisinait de façon plus ou moins cohérente avec le néoplatonisme. Dans la partie strictement théologique, il s'agit avant

(1) Ces pages (presque les dernières) du *Microcosme* relèvent autant de l'eschatologie que de la psychologie spéculative, et nous aurons à les reprendre dans leur contexte théologique propre. Les contacts sont multiples entre cette partie du traité et le *Livre de l'Ame*, sans qu'il soit possible de décider s'ils sont dûs à un emprunt de sa part (rien n'est moins assuré que la date du *Ma'âni*) où à quelque source commune, ce qui n'étonnerait nullement dans le traitement d'un thème si souvent ressassé par le néoplatonisme vulgarisé. — Pour les destinées de l'âme incomplètement purifiée, cf. *A. b. H.*, pp. 204-205. Pour la métempsychose (rejetée aussi par Fârâbî et la plupart des théologiens juifs), voir *ibid.*, p. 204 ; j'ai eu tort, à cet endroit, de ne pas marquer assez clairement que si Abraham bar Hiyya rapporte la doctrine de la métempsychose au nom des « philosophes », personnellement il ne l'adopte point.

(2) On possède maintenant une sorte de répertoire systématique des diverses thèses théologiques musulmanes dans le récent ouvrage d'A. S. Tritton, *Muslim Theology*, Londres, 1947, qui a paru longtemps après l'achèvement du présent mémoire ; la monumentale *Introduction à la Théologie musulmane*, par Louis Gardet et M.-M. Anawati dont nous avons sous les yeux les bonnes feuilles au moment d'envoyer notre travail à l'impression (juillet 1948) aura vu le jour avant celui-ci, mais écrite en réalité postérieurement, n'a pu être utilisée ici.

tout d'une explication avec le *Kalâm* mo'tazilite que Joseph Ibn Çaddîq utilise tout en le combattant[1] ; dans ce qui suit, nous aurons pour tâche de décrire cette attitude de façon plus précise.

L'influence du *Kalâm* se manifeste déjà dans l'exorde de cette partie du *Microcosme* (p. 43) où l'auteur expose l'éminence de la théologie par rapport aux autres sciences. C'est par elle que se réalise notre jonction avec le Souverain Bien. L'Écriture nous exhorte plus d'une fois à nous y adonner, et elle met (*Is.* I, 3) au-dessous de la bête ceux qui ne connaissent point Dieu. Il est opportun de rappeler ces vérités à une génération qui n'a conservé du judaïsme que le nom et de l'humanité que l'aspect extérieur.

Plusieurs prédécesseurs d'Ibn Çaddîq avaient développé ces idées (dont l'expression est teintée, notons-le, chez lui de néoplatonisme), comme Saadia (*Amânât*, pp. 21 et suiv.) et Bahya (*Hidâya*, pp. 15-17) : les Karaïtes les ont encore plus mises en relief[2], et il est curieux de noter que l'un des textes scripturaires allégués par l'auteur était utilisé de préférence par les dissidents tant abhorrés de lui[3].

Faute d'avoir étudié la science spéculative, on risque de tomber dans de graves erreurs concernant Dieu. Quand on n'appréhende pas les choses par la raison, mais uniquement par les sens, on fait de Dieu un corps ; on n'adore alors qu'un seul objet, si l'on considère le côté du corps immédiatement visible au spectateur, mais on en adorera six si l'on a égard aux six directions dans lesquelles s'étend le corps. D'autres représentent Dieu comme une lumière, alors que la lumière est un accident. Mais pires que tous sont ceux que les occupations profanes accaparent à tel point qu'ils ne font même pas un effort pour se représenter la Divinité (*Microcosme*, pp. 43-44).

Il est assez probable que la marche de la pensée d'Ibn Çaddîq suit ici quelque source kalâmique. Ainsi, le *Sharh Nahj al-Balâgha* d'Ibn Abî'l-Hadîd (t. IV, p. 522)[4] flétrit comme erreurs théologiques concernant Dieu

(1) Nous ne sommes pas en mesure de reconstituer avec exactitude l'étendue des lectures kalâmiques d'Ibn Çaddîq. Il est cependant certain que parmi ses principales sources d'information ont figuré les ouvrages arabes du docteur karaïte Yoûsof al-Baçîr (cf. *Pensée Juive*, pp. 64-65, 221), à savoir le *Kitâb al-Mohtawî* (intitulé dans la version hébraïque *Séfer Ne'tmôth*) et le *Kitâb al-Tamyîz* ou *al-Mançoûrî* (titre dans la version hébraïque *Mahkimath Pethî*) ; cf. *HÜb*, §§ 267-268, pp. 452-457. Quelques extraits seulement de ces textes importants ont été publiés jusqu'ici ; nous n'avons pu nous servir pour l'ensemble que d'un manuscrit assez tardif de la version hébraïque : B. N. Hébreu, n° 670.

(2) Ainsi Qirqisânî, *Anwâr*, II, 7, pp. 73-77, cf. *REJ*, t. CVII, pp. 64-65. Le chapitre sur la nécessité de connaître Dieu figure en tête du *Mohtawî* et du *Mançûrî*, cf. déjà Kaufmann, *Attributenlehre*, p. 257.

(3) Cf. Horovitz, *Introduction*, p. XII ; le texte est I Paral. XXVIII, 9 : « et maintenant mon fils Salomon, *connais* le Dieu de ton père et *sers*-le ».

(4) Cet ouvrage est du milieu du XIII^e siècle (l'auteur est mort en 1257), mais c'est un répertoire très riche en textes anciens.

l'affirmation de sa corporéité, son assimilation à la lumière et la négation des *ma'ânî qadîma*, des attributs éternels. Sur ce dernier point cependant notre auteur ne sera pas d'accord avec les Mo'tazilites.

Les sources musulmanes permettent d'identifier les doctrines visées ici par Ibn Çaddîq.

Il s'agit des *mojassima* (anthropomorphistes), surtout shî'ites, qui ne tenant pour réellement existant que le corps, faisaient Dieu corporel, soit en lui attribuant les mêmes caractères somatiques qu'à l'homme, soit en l'affirmant corporel, mais incomparable au corps humain, soit enfin en le dotant d'un corps entièrement lumineux. D'autres le considéraient comme lumière pure (Ash'arî, *Maqâlât*, pp. 31-35). La remarque relative à l'objet d'adoration un ou six des anthropomorphistes est dirigée contre la théorie atomiste des *Motakallimûn* qui tenaient l'atome pour un point hexaédrique (devant, derrière, droite, gauche, haut et bas), donc susceptible de composition avec six autres atomes[1].

Une fois admis que, pour connaître Dieu, il faut faire appel à des données autres que sensibles, la question se pose de savoir comment trouver ces données.

Ibn Çaddîq discute ce problème dans l'esprit de la théologie négative qui avait les préférences des penseurs musulmans et juifs du moyen âge[2]. Il commence donc par montrer comment on ne peut pas connaître Dieu[3].

Nous connaissons par les quatre causes, matérielle, formelle, efficiente et finale. Ce qui ne relève d'aucune d'elles est inconnaissable. Dieu a bien révélé une partie infime de son mystère à ses prophètes, mais, en fait, on ne peut le connaître que par ses actions et l'on ne peut poser à son sujet que la question « est-Il ? » (*Microcosme*, p. 48).

Pas plus que par les causes, on ne peut connaître Dieu en posant relativement à Lui les questions « quid, quomodo, cur, quale, ubi, quando ».

A la question *quid (mâh)* on répond par une définition. Celle-ci se fait par le genre et la différence qui doivent dès lors précéder la chose définie, or Dieu est éternel.

Quomodo (êkh) appelle une description *(rôshem)*, c'est-à-dire l'indication de certaines particularités et accidents, comme, en parlant de l'homme, « pourvu d'ongles larges, de taille redressée, capable d'apprendre et d'être instruit »[4]. Or il est prouvé que ce qui comporte des accidents

(1) Voir KAUFMANN, *ibid.*, p. 258 ; MASSIGNON, *La Passion d'Al-Hallaj*, pp. 550 et suiv. ; O. PRETZL, *Die frühislamische Atomenlehre* dans *Der Islam*, t. XIX, 1931, pp. 117-130, et surtout la belle monographie de S. PINES, *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*, Berlin, 1936 (pour la composition et le contact mutuel des atomes, voir pp. 6-10).

(2) Pour éviter des redites, nous essayerons de caractériser la théologie négative de l'auteur à la suite de l'étude des attributs.

(3) Cf. KAUFMANN, *ibid.*, pp. 276-280.

(4) Pour « définition » et « description », cf. I. MADKOUR, *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*, pp. 118-120 ; GOICHON, *Lexique*, s. v. RASM, n° 276, pp. 143-144, cite,

est créé lui-même, donc cette méthode de connaître une chose ne vaut pas pour Dieu.

Cur (lâmâh) implique une cause finale : Dieu n'en a point.

Quale (êzeh dâbhâr) appelle l'indication d'une différence spécifique comme quand on demande : « l'homme, quelle sorte d'animal est-il ? » et l'on répond « doué de la parole ». Dieu n'ayant aucune similitude avec quoi que ce soit, cette question n'éclaire pas sur ce qu'il est.

Ubi (be-êzeh mâqôm) implique la spatialité, donc la corporéité.

Quando (êmâtây) comporte la limitation dans le temps ; du reste, espace et temps sont toujours les concomitants de la corporéité qu'il est absurde d'affirmer de Dieu (*Microcosme*, p. 55).

On ne peut même pas dire de Dieu qu'il est fini ou infini, car cela ne se dit que de ce qui a quantité d'une façon ou d'une autre (*ibid.*, p. 54)[1].

Si donc seuls les actes de Dieu nous procurent quelque connaissance de Lui, il convient d'examiner la nature de ce témoignage. En d'autres termes : le monde sensible conduit-il à admettre un Créateur[2] ?

Ibn Çaddîq démontre (*Microcosme*, pp. 48-49) le caractère créé (non-éternel) du monde à partir des notions de substance et d'accident. Les choses sont ou bien substances ou bien accidents, aucun des deux ne pouvant se passer de l'autre. D'où dilemme : ou bien les accidents n'existent pas avant la substance ou bien la substance ne précède pas les accidents. Or les accidents étant non-éternels, ce qui ne les précède pas est également non-éternel.

L'articulation suivante de la démonstration est assez obscure. Avant de tenter de l'interpréter, donnons-en une version aussi littérale que possible.

« Preuve du caractère créé des choses créées qui sont les accidents. La preuve de leur caractère créé est la cessation du mouvement aussitôt que survient le repos, et la cessation du repos aussitôt que survient le mouvement. C'est une excellente preuve qu'ils sont créés l'un et l'autre. Or le corps est affecté soit par l'un soit par l'autre et ne les précède pas. Il en est de même en ce qui concerne les autres [accidents] créés, ce qui prouve la non-éternité des choses. Pareillement, il n'est pas possible que le corps soit hors [de l'un des deux états suivants] : ou bien ses parties

entre autres, ce texte d'Avicenne (*Ishârât*, p. 16) : « la meilleure des descriptions est celle qui donne d'abord le genre, afin de fixer l'essence de la chose. Par exemple, dire de l'homme qu'il est un animal marchant sur deux pieds, aux ongles plats [arabe : *'arîd* « larges », comme chez Ibn Çaddîq] riant par nature ». Pour la dernière caractéristique donnée dans le *Microcosme*, cf. ARISTOTE, *Top.*, I, 4, 5 : ἴδιον ἀνθρώπου τὸ γραμματικῆς εἶναι δεκτικόν ; cf. aussi PS.-PLATON, *Définitions*, 415 a (coll. G. Budé, *Dialogues Apocryphes*, p. 170, avec la note de J. SOUILHÉ *ad. loc.*).

(1) Contrairement à cette ignorance de l'homme relativement à Dieu, la sphère possède de Lui une connaissance qui nous échappe (p. 10), mais il est difficile à dire ce que l'auteur entend au juste par là.

(2) Pour la suite, cf. KAUFMANN, *op. laud.*, pp. 280-284.

se touchent, ou bien elles sont séparées les unes des autres. Dans les deux cas le [corps] est créé et il n'y a pas un troisième hors de ces deux degrés. Par conséquent, il n'y a pas de corps qui n'ait quelque figure et couleur et [qui ne soit] porteur d'autres accidents corporels ; de même, il n'y a pas de substance spirituelle qui ne porte des accidents spirituels ; autrement elle ne serait pas substance, car nous avons déjà expliqué au premier chapitre que la substance existe simultanément avec l'accident et *vice versa*. De ce qui précède, il ressort que les accidents existent, ce qui a pour conséquence nécessaire que la substance est créée, puisque tout ce qui adhère au créé est créé lui-même. Ainsi donc tout l'Univers est créé » (*Microcosme*, p. 49, lig. 7-18).

Ce qui rend difficile l'intelligence de ce texte à la première lecture, c'est que non seulement il suppose élucidées plusieurs notions assez complexes, mais sous-entend encore des points essentiels de l'argumentation. Le vocabulaire du morceau et la marche de l'argumentation sont typiquement kalâmiques ; les termes saillants qu'on y relève sont : mouvement et repos, réunion et séparation (des parties d'un corps). On aura une idée de ce qu'il faut entendre par là en se reportant à l'exposé qu'a fait Maïmonide de la doctrine des *Mo'takallimûn* sous sa forme postérieure et définitive dans laquelle Ibn Çaddîq a également dû la connaître. Les textes qui nous intéressent sont dans le *Guide des Egarés* I, 73, première et quatrième propositions (trad. Munk, pp. 377 et suiv., 385 et suiv.).

« La première proposition a le sens que voici : Ils soutenaient que l'univers entier, c'est-à-dire chacun des corps qu'il renferme est composé de parcelles, qui, à cause de leur subtilité, ne se laissent point diviser. Chacune de ces parcelles est absolument sans quantité ; mais lorsqu'elles sont réunies les unes aux autres, cet ensemble a de la quantité et est alors un corps... Toutes ces parcelles sont semblables et pareilles les unes aux autres... Il n'est pas possible, disent-ils, qu'il existe un corps quelconque qui ne soit composé de ces parcelles pareilles, par *juxtaposition ;* de sorte que, pour eux, la *naissance*, c'est la réunion des (atomes), et la *destruction*, c'est la séparation. Cependant, ils ne donnent point à cette dernière le nom de destruction, mais ils disent : les *naissances* sont réunion, séparation, mouvement et repos... »[1].

« La quatrième proposition dit : que les accidents existent, que ce sont des idées ajoutées à l'idée de la *substance*, et qu'il n'y a aucun corps

(1) Le mot que dans ce passage Munk a traduit par « naissances » a un sens fort différent chez les *Mo'takallimûn* et chez les philosophes. Il s'agit du terme *akwân*, pluriel de *kawn*. Dans la langue technique des traducteurs d'Aristote, *kawn* = γένεσις (d'où les « naissances » de Munk) dont le corrélatif obligatoire est *fasâd* = φθορά ; Maïmonide qui prend le terme dans son acception philosophique, remarque pour cette raison que les *Mo'takallimûn* n'usent pas du terme de « destruction ». En réalité, les *akwân* de ces derniers sont des « manières d'être », un groupe spécial parmi les accidents dont ils ont essayé de dresser la liste complète.

qui en soit entièrement exempt... si une substance (simple) n'a pas en elle l'accident de la vie, elle doit nécessairement avoir l'accident de la mort ; car de deux (accidents) opposés, ce qui reçoit (les accidents) en a nécessairement un. Ainsi, disent-ils, elle a (par exemple) la couleur et le goût, et (en outre) le mouvement ou le repos, la réunion ou la séparation... »

Ibn Çaddîq se fonde sur ces doctrines kalâmiques ; il omet néanmoins de prouver, ce qui serait l'essentiel, que ces manières d'être sont créées. Ce chaînon indispensable du raisonnement nous est cependant fourni par Yûsof al-Baçîr, le maître karaïte tant honni et tant exploité par notre auteur. Kaufmann a bien vu que la marche de la pensée d'Ibn Çaddîq correspondait au cours du raisonnement dans le *Mansûrî* du Karaïte[1]. Celui-ci enseigne qu'on démontre le caractère créé du monde en prouvant les quatre points suivants : *a)* la réunion et la séparation existent ; *b)* elles sont créées ; *c)* le corps n'est jamais exempt de l'une ou de l'autre ; *d)* ce qui ne précède pas le créé est également créé.

Résumons la démonstration du deuxième de ces points d'après la partie publiée, en arabe et en hébreu, du *Mohtawî*[2].

Le corps est composé d'atomes qui occupent de la place ; les atomes reçoivent des accidents qui, eux, n'occupent pas de la place. Le corps est tridimensionnel [donc il doit renfermer plusieurs atomes] ; il est affecté soit de l'accident de la réunion (autrement dit, il n'y a point d'intervalle entre ses atomes, pris par deux), soit de l'accident de la séparation (lorsqu'il y a un intervalle entre ses atomes). La réunion et la séparation étant également possibles, mais la réalisation de l'une excluant l'existence de l'autre, il faut qu'il y ait quelque chose qui détermine dans le corps l'une de ces deux manières d'être. Au moyen d'une argumentation dont l'analyse nous mènerait trop loin, Yûsof prouve que ce déterminant est extérieur à l'assemblage d'atomes. D'autre part, ces accidents ne peuvent être éternels, car ils peuvent ne pas être et ce qui peut ne pas être n'est pas éternel.

L'argumentation de Yûsof al-Baçîr devait connaître une très grande fortune chez les théologiens karaïtes et influença même certains Rabbanites. Elle fut adoptée d'abord par son disciple Josué b. Juda[3], mais encore au XIV^e^ siècle Aaron b. Elie[4] reproduira dans son *'Eç Hayyim* les arguments du vieux maître. Dans la théologie rabbanite, cette doctrine a laissé une trace très distincte, outre le texte que nous étudions, dans

(1) Qui s'inspire naturellement des Musulmans ; la démonstration analysée dans le texte est attribuée par Shahrastânî (*Nihâya*, p. 11) à Ash'arî.

(2) Ed. M. Klein, Budapest, 1913, chap. III, 1re partie, pp. III-XI.

(3) Voir sur lui l'importante monographie de M. Schreiner, *Studien über Jeschua ben Jehuda*, Berlin, 1900.

(4) Voir *Pensée Juive*, pp. 145-146.

un petit traité d'inspiration mo'tazilite qu'on attribue, probablement à tort, à Abraham Ibn Ezra[1].

A côté des accidents que sont les manières d'être, Ibn Çaddîq nomme la couleur. Les *Motakallimûn* ont beaucoup discuté sur cette propriété du corps, mais l'allusion fugitive que notre auteur y fait ne permet même pas d'entrevoir ce qu'il en pensait au juste. En tout cas, Josué b. Juda considère l'existence de la couleur comme une preuve du caractère créé du corps. La couleur, ainsi raisonne-t-il, naît dans le corps (celle des cheveux, par exemple) ; il est donc impossible qu'elle y soit entrée venant d'ailleurs, par translation ; par conséquent, elle y est créée, et suppose dès lors un créateur qui ne peut pas être un corps, car alors nous serions également capables de créer des couleurs[2].

Pour que tous ces arguments soient probants, il faut naturellement admettre que la substance affectée par ces accidents créés est également créée. C'était là, en fait, une thèse communément acceptée par les *Motakallimûn* et les penseurs qui marchent dans leurs traces, Rabbanites comme Saadia, Bahya, Juda Halévi et Abraham Ibn Ezra, ou Karaïtes comme Yoûsof al-Baçîr et Josué b. Juda.

Dans son exposé du *Kalâm*, Maïmonide résume naturellement les preuves alléguées par Ibn Çaddîq et signale les objections qu'on y fait du point de vue péripatéticien (*Guide* I, 74, 3e et 4e méthodes, trad., pp. 423-426) :

« Troisième méthode : les atomes de l'univers... doivent nécessairement être ou *réunis* ou *séparés*, et il y en a qui tantôt se réunissent, tantôt se séparent. Or, il est clair... que, par rapport à leur essence, ce n'est ni la réunion seule, ni la séparation seule, qui leur compète ; car, si leur essence et leur nature exigeaient qu'ils fussent seulement séparés, ils ne se réuniraient jamais, et de même, si leur essence et leur véritable caractère exigeaient qu'ils fussent seulement réunis, ils ne se sépareraient jamais. Ainsi donc, la séparation ne leur convient pas plus que la réunion, ni la réunion plus que la séparation ; et, par conséquent, s'ils sont en partie réunis et en partie séparés et qu'en partie encore ils changent de condition, étant tantôt réunis et tantôt séparés, c'est là une preuve que ces atomes ont besoin de quelqu'un qui en réunisse ce qui doit se réunir et sépare ce qui doit être séparé. Par conséquent, disent-ils, c'est une preuve que le monde est créé... ».

« Quatrième méthode : l'univers entier, disent-ils, est composé de substance et d'accident et aucune substance n'est exempte d'un ou plusieurs accidents ; or, comme tous les accidents *naissent*, il faut que la

(1) *'Arûgôth ha-hokhmâh ou-fardès ha-mezimmâh*, imprimé par N. Krochmal dans *Kerem Hemed*, t. IV, 1839, pp. 1-5.

(2) Cf. Schreiner, *op. cit.*, p. 37.

substance qui les porte soit également *née*, car tout ce qui se joint aux choses *nées* et en est inséparable, est également *né*. Par conséquent, le monde entier est *né* (ou *créé*). Que si quelqu'un disait : « peut-être la substance n'est-elle point *née* et peut-être n'y a-t-il que les accidents qui *naissent* en y succédant les uns aux autres jusqu'à l'infini », ils répondraient qu'il faudrait alors qu'il y eût un nombre infini de choses *nées* (successivement), ce qu'ils ont posé comme inadmissible. Cette méthode passe chez eux pour la plus ingénieuse et la meilleure, de sorte que beaucoup y ont vu une véritable démonstration. On a admis, pour cette méthode, trois hypothèses dont la nécessité n'échappera à aucun penseur [c'est-à-dire la démonstration des *Mutakallimûn* repose sur trois postulats qu'ils ne pouvaient pas ne pas poser] : 1° que l'infini par succession est inadmissible ; 2° que tout accident *naît*. Mais notre adversaire, qui soutient l'éternité du monde, nous contredit au sujet d'un des accidents qui est le mouvement circulaire. En effet, Aristote soutient que le mouvement circulaire ne naît ni ne périt ; c'est pourquoi, selon lui, le mobile qui a ce mouvement ne naît ni ne périt. Nous ne gagnons donc rien à établir la *naissance* des autres accidents ; car notre adversaire ne conteste pas que ces derniers ne *naissent*, et il soutient qu'ils se succèdent tour à tour dans ce qui n'est point né... C'est donc [le mouvement circulaire] seul qu'il faudrait examiner, afin de démontrer qu'il est (également) *né*. Enfin, la 3e hypothèse que l'auteur de cette méthode a admise est celle-ci : qu'il n'y a pas d'être sensible autre que la substance et l'accident ; je veux dire, la *substance simple* (ou l'*atome*) avec les accidents qu'on lui prête. Cependant, si le corps était composé de *matière* et de *forme*, comme l'a démontré notre adversaire, il faudrait démontrer que la matière première et la forme première naissent et périssent, et c'est alors seulement qu'on pourrait obtenir une démonstration pour la *nouveauté* du monde ».

Ces textes mettent on ne peut plus nettement en lumière l'écart entre la pensée kalâmique et celle d'Aristote quant à la structure du monde. Il importait d'autant plus de les rapporter ici qu'ils nous font toucher du doigt l'inconsistance doctrinale des spéculations d'Ibn Çaddîq. Dans la première partie de son ouvrage, celui-ci suit, nous l'avons vu, Aristote, dans la plupart des questions de physique. Or rien n'indique qu'il se soit avisé de la contradiction inconciliable entre les deux parties de son livre ; il ne s'est notamment pas rendu compte que tout ce qu'il a enseigné auparavant de la substance est incompatible avec la substance-atome sur laquelle il fonde sa démonstration de la non-éternité du monde. Et pourtant, il n'a pas oublié la substance néoplatonicienne, car même dans le passage qui nous occupe présentement, il parle de substance spirituelle, ce qui, au point de vue kalâmique, est évidemment un non-sens.

Les choses ne sont donc pas éternelles. Ont-elles été créées par elles-mêmes ou par un agent qui leur est extérieur ? L'agent créateur est ou bien existant au moment où il crée ou bien il est inexistant. Dans ce der-

nier cas, il est absurde d'admettre qu'inexistant lui-même, il confère l'existence à autrui ; s'il existe au moment où il doit créer, il ne se crée pas lui-même, puisqu'il existe déjà. Par conséquent, les choses sont créées par un agent qui diffère d'elles (*Microcosme*, p. 49)[1].

Ce créateur est-il un ou multiple[2] ?

L'unité est le principe de la composition, la multiplicité celui de la division (diversité). La multiplicité suppose cependant l'unité, sans quoi l'on irait à l'infini. Comme d'autre part Dieu est le dernier principe auquel on puisse remonter, il doit être l'unité. Or il faut savoir que l'*un* n'est pas un nombre comme les autres, mais la base des nombres ; sans lui les autres nombres n'existeraient pas, alors qu'il n'a pas besoin des autres nombres pour exister. De plus, il se retrouve dans chaque nombre, puisque les nombres sont composés d'unités. Par conséquent, l'un « enveloppe » le nombre ; il en est le point de départ, le centre et la fin. Mais étant le principe du nombre, il n'est pas nombre et se trouve être hors du nombre. — Il y a des nombres pairs et impairs ; ils doivent leur existence à l'un qui est la cause de tout le système numérique. Pris en lui-même, l'un est unité, mais il est multiplicité dans ses effets. L'un est appelé « celui qui est » *(ha-hôweh)* ; il ne se laisse multiplier par aucun nombre, bien qu'il se trouve en tous. Enfin, l'un se trouve en acte dans tous les nombres et eux se trouvent en puissance en lui. Dieu étant l'unité, toutes les caractéristiques de l'un s'appliquent à Lui. Il est le principe du monde sans en faire partie ; il enveloppe le monde et il est partout présent, commencement et fin de toute chose. Il est la cause de tout, mais la multiplicité de ses effets n'altère pas son unité. Toutes les choses sont en Dieu en puissance, Dieu est en elles en acte, sans s'identifier ni se mêler à elles (*Microcosme*, pp. 49-50).

Ces lieux communs sur la monade (distincte de l'un numérique) viennent d'une tradition gréco-arabe déjà longue qu'il serait oiseux de retracer ici[3], mais dont Ibn Çaddîq a recueilli l'héritage à travers les « Frères »[4],

(1) Cet argument avait été développé plus amplement par Saadia (*Amânât*, pp. 37-38, cf. VENTURA, *op. cit.*, pp. 108-109. — Sur le contexte général de la preuve cosmologique de l'existence de Dieu qu'Ibn Çaddîq a en commun avec Saadia, Bahya et Juda Halévi, cf. H. A. WOLFSON, *Notes on Proofs of the Existence of God in Jewish Philosophy* dans *HUCA*, t. I, pp. 575-596, surtout aux pp. 584-587.

(2) Cf. KAUFMANN, *Attributenlehre*, pp. 285-287.

(3) Aperçu d'ensemble de la question, Cl. BAEUMKER, *Witelo*, pp. 344-350, cf. P. KRAUS, *Jâbir ibn Hayyân*, t. II, p. 200 et G. VAJDA, *Le Commentaire kairouanais*, *REJ*, t. CVII, pp. 131-132.

(4) Plusieurs passages traduits *ap.* VAJDA, *loc. cit.* Au début de leur *Encyclopédie* (B, I, 26 et suiv., C, I, 28 et suiv.), les « Frères » expriment l'œuvre de la création par la succession des nombres et croient démontrer par cette méthode l'unité de Dieu : principe de la série des nombres et faisant partie de chacun d'eux, l'un n'en garde pas moins son caractère propre ; il en est de même pour Dieu par rapport aux êtres.

Ibn Gabirol[1] et Bahya[2], et que ses contemporains Moïse Ibn Ezra et Abraham Ibn Ezra[3] partagent avec lui.

Conjointement avec ces spéculations arithmologiques, Ibn Çaddîq fait également valoir un des arguments classiques employés pour la réfutation du dualisme.

S'il y avait deux divinités, ou bien elles coïncideraient à tous les égards et n'en feraient qu'une, ou bien elles différeraient sous quelque rapport. Dans ce dernier cas, le monde serait ou bien leur œuvre commune ou bien l'œuvre de l'une d'entre elles. Si elles coopèrent, c'est que chacune est incapable à elle seule d'exécuter son œuvre, impuissance incompatible avec l'éternité. Si l'une d'elles agit, l'autre demeurant oisive, l'inactivité aggrave encore son impuissance. Dira-t-on que les deux divinités se sont partagé la tâche? Cela signifie que chacune d'elles, prise à part, est hors d'état d'accomplir la totalité de l'œuvre, ce qui est encore preuve d'impuissance. Ce partage était effectivement enseigné, au rapport de Galien (? !), par Dayçân, contemporain de Pharaon (!), qui estimait qu'un seul et unique agent ne saurait produire deux contraires : le créateur du bien a aussi créé la lumière infinie et le créateur du mal les ténèbres infinies ; à chaque création de l'un répond une création contraire de l'autre. A cette assertion nous opposons le texte du prophète (*Is.* XLV, 7) : « Je forme la lumière, et je crée les ténèbres, je donne la prospérité et je crée le mal, moi, le Seigneur, je fais toutes ces choses » (*Microcosme*, pp. 50-51).

(1) Cf. *Fons Vitae*, index, *s. v.* VNVS, deux premières références, p. 457 ; *Kether Malkhûth*, dans I. Davidson-I. Zangwill, *Selected Religious Poems of Solomon ibn Gabirol*, Philadelphie, 1923, lignes 28-38 (pp. 83-84).

(2) *Hidâya*, I, 8-9, éd. Yahuda, pp. 58 et suiv. — Ibn Çaddîq semble s'être inspiré de Bahya, notamment en ce qu'il dit de la composition et de la division. A noter que dans ce développement il ne s'agit plus de la réunion et de la séparation des atomes comme dans la démonstration de la non-éternité du monde, mais de la composition et de la dissolution des objets concrets et des intelligibles en leurs parties organiques. A ces deux problèmes distincts correspond la différence de la terminologie dans les deux sections pourtant consécutives du *Microcosme*. En résumant l'atomiste Yûsof al-Baçîr, l'auteur parle du « contact réciproque des parties du corps » *(yihyeh ha-gûf memashshêsh qeçâthô liqeçâthô*, ce qui reflète le terme arabe *momâssa)* et de la « séparation des parties » (*sheyihyeh mefôrad héleq méhéleq*, terme arabe *iftirâq, hafrâdah* dans la version hébraïque de Tobie b. Moïse, *Mohtawî*, éd. Klein, p. III). En étudiant l'unité, il parle de « composition et division » (*shutfâfûth* et *hillûq*, chez Bahya *ishtirâk* et *ikhtilâf' hishtattêf* et *hithhalléq* dans la version hébraïque de Juda Ibn Tibbon). La suite de l'analyse de l'un chez Bahya (l'unité, accidentelle dans les choses, est substantielle en Dieu) n'a pas été retenue par notre auteur. — L'identification Un véritable — Premier Créateur se retrouve aussi chez Ibn Gabirol (*Fons Vitae*, p. 76, lig. 15), comme du reste un peu partout dans le néoplatonisme arabe, sans qu'il y ait sur ce point parenté spéciale entre lui et l'auteur du *Microcosme*.

(3) C'est même un thème favori des spéculations d'Abraham Ibn Ezra qui lui a consacré un opuscule spécial (*Séfer ha-ehad*, imprimé à Odessa, 1867), et disserté là-dessus dans son traité de théologie *Yesôd Môra* (éd. M. Creizenach, Francfort, 1840, pp. 42 et suiv.), ainsi qu'en divers endroits de ses commentaires sur la Bible.

Ce raisonnement est un parmi plusieurs dont théologiens musulmans comme juifs usent contre le dualisme. Ibn Çaddîq a pu, dans son précis élémentaire, se contenter de choisir une seule des armes fournies par l'arsenal depuis longtemps équipé des lieux communs de polémique[1].

Lorsque nous disons que le Créateur est un, nous n'entendons pas par là qu'il l'est quantitativement, car la quantité est un accident. En outre, l'un numérique est susceptible de multiplication et de division, alors que Dieu est au-dessus de la quantité et de la qualité. Son unité diffère essentiellement de ce que le langage humain dont nous sommes contraints de nous servir désigne par ce terme. C'est une preuve de plus que l'homme est incapable de concevoir Dieu.

Là-dessus Ibn Çaddîq démontre que Dieu ne saurait être comparé à rien, car la similitude implique la qualité (*telle* chose est *comme* telle autre), donc un accident. En outre, la similitude entre deux choses postule une cause de la similitude, mais Dieu étant la cause de tout, il est inadmissible qu'il y ait une cause qui le rende semblable à quelque chose. Enfin, l'acte (= l'œuvre) d'une cause n'est jamais identique à l'agent : le livre n'est pas l'écrivain, ni l'édifice l'architecte. Par conséquent, Dieu ne peut être ni substance ni accident, car alors il ne serait créateur ni de l'un ni de l'autre à moins d'autocréation dont l'impossibilité a déjà été démontrée. Par des argumentations analogues, il est prouvé que la création étant finie, Dieu doit être infini ; de même pour toutes les propriétés de l'être créé, il faut affirmer que Dieu en est absolument différent (*Microcosme*, p. 51).

Ici encore, Ibn Çaddîq marche sur une voie toute tracée avant lui par Saadia, Bahya et Ibn Gabirol, sans parler de Plotin et des Arabes.

Le monde est donc l'œuvre d'un créateur unique[2]. Comment celui-ci a-t-il créé le monde? Ibn Çaddîq prélude à l'étude de cette question par une remarque philologique qui, dans l'original, portait certainement sur deux termes arabes ; la version hébraïque offre ici un terme hébreu et un terme arabe, sans doute parce que le traducteur n'a pas trouvé de vocable hébreu équivalant à ce dernier. Il faut, dit-il, distinguer entre les termes *yeçîra* (l'arabe a dû porter ici *khalq*) et *ibdâ'*. Le premier dénote la composition des quatre éléments et le devenir, c'est-à-dire le passage

(1) Voir, par exemple, les réfutations du dualisme chez Saadia (*Amânât*, pp. 81-86), Yûsof al-Baçîr (*Ne'timôth*, ch. XIV, ff. 23v°-28) et Bahya (*Hidâya*, I, 7, pp. 50 et suiv.). Je ne saurais dire où notre auteur a puisé le renseignement aussi sommaire que confus touchant la doctrine dualiste de Dayçân (= Bardésane) ; il ne se recoupe pas, autant que je sache, avec les indications des auteurs musulmans qui connaissent aussi ce personnage comme fondateur d'une secte dualiste. La relation établie entre Dayçân et Pharaon repose sur la réputation d'astrologue faite à Bardésane, ce qui a induit quelqu'un à le mettre en rapport avec les astrologues d'Égypte sur lesquels la légende juive comme arabe colporte mainte fable. La mention de Galien dans ce contexte est attribuable à quelque confusion que je suis incapable d'élucider.

(2) Pour le développement qui suit, cf. KAUFMANN, *op. cit.*, pp. 316-323.

d'une chose de la puissance à l'acte, comme l'éclosion du poussin à partir de l'œuf. *Ibdâ'* est réservé dans le vocabulaire technique des philosophes arabes à l'acte créateur de Dieu, c'est-à-dire à la production de quelque chose à partir du néant ; quand nous disons « néant » *(ayin)*, nous n'entendons pas par là une « chose » quelle qu'elle soit ; ce n'est là qu'une expression approximative pour se faire comprendre du lecteur (*Microcosme*, pp. 55-56).

La distinction présentée par Ibn Çaddîq répond effectivement à l'emploi du terme *ibdâ'* chez les philosophes arabes, et notamment chez Ibn Sînâ ; il y a cependant ici un gauchissement théologique, puisque chez les philosophes arabes il s'agit d'un acte nécessaire et éternel, aux antipodes de l'acte volontaire postulé par les adeptes de la religion positive[1].

Du moment qu'on conçoit de cette façon la création opérée par Dieu, il est clair que celle-ci ne peut se comparer à aucun égard avec les actes humains en apparence similaires, et c'est ce que notre auteur se met en devoir de démontrer en détail (*Microcosme*, p. 56).

(1) Cf., par exemple, parmi les définitions données dans Goichon, *Lexique*, n° 42, pp. 18-20, celle tirée des *Ishârât:* « la création, *ibdâ'*, consiste en ce que d'une chose provient l'être appartenant à une autre dépendant d'elle uniquement, sans intermédiaire de matière, d'instrument, ni de temps. Tandis que ce qui est précédé du non-être temporel ne peut se passer d'intermédiaire. L'*ibdâ'* est donc un plus haut degré que la production par génération *(takwîn)* et que la production temporelle *(ihdâth)* ». Un autre texte important dans cet ordre d'idées a été tiré par Goldziher de la *Risâlat al-mabda wal-ma'âd* du même penseur (notes sur *Ma'ânî*, p. 45*, à propos de l'équivalence posée dans le texte, p. 55, entre le verbe arabe *abda'a* et le verbe hébreu *bârâ*, employé dans le premier chapitre de la Genèse) : seul le verbe *abda'a* (et encore seulement dans son acception technique, non dans son sens courant) est adéquat en parlant de la création ; « les philosophes *(hukamâ)* entendent par *ibdâ'* la collation permanente de l'existence *(idâmat ta'yîs)* à ce qui est, par son essence, existant *(aysa)* » ; Ibn Sînâ dit ici bel et bien, malgré l'obscurité, sans doute intentionnelle, de son expression, que sa doctrine n'a rien à voir avec la notion biblico-coranique de la création, acte spontané d'un Dieu personnel ; « [collation] permanente qui ne dépend d'aucune autre cause que l'essence du Premier, sans matière ni instrument, sans auxiliaire ni intermédiaire... ». Ibn Sînâ explique ensuite pourquoi ce terme est préférable à *fa'ala* (« faire, agir »), lequel suppose un non-être *('adam)* antécédent dont l'agent n'est pas responsable et qu'il supprime, alors que *ibdâ'* exclut totalement le non-être (donc encore insistance sur l'éternité de l'opération ou plutôt de la relation créatrice). — Pour Ibn Sînâ, on se reportera encore à l'excellente analyse et à la récapitulation commode de la doctrine et de la terminologie dans l'article cité de Louis Gardet, pp. 559-663 (tableau à la page 561). — Le terme *ibdâ'* est d'emploi courant dans des documents comme la *Théologie d'Aristote* (par exemple, à propos de la procession de la Raison à partir de l'Un) et le *Liber de Causis*, mais le sens précis qu'Ibn Çaddîq lui donne semble bien appartenir (avec la réserve marquée ci-dessus) à Ibn Sînâ. — Quant à la notion du non-être, voir maintenant l'étude détaillée de H. A. Wolfson, *The Kalam Problem of Non-Existence*, *JQR*, avril 1946, pp. 371-391. Sans user de la terminologie qui nous occupe ici, Saadia avait déjà souligné que la création de Dieu était rigoureusement *ex nihilo* et que la modalité en était inconcevable pour notre esprit ; voir Ventura, *op. laud.*, pp. 109-110 et Vajda, *REJ*, t. CVI, p. 77.

Dieu n'a pas créé *d'*une chose, car alors cette chose serait éternelle comme lui et rien n'obligerait que ce fût plutôt lui que cette chose qui fût créateur.

Dieu n'a pas créé *dans* une chose, puisque cette création aurait dû avoir lieu soit dans le temps, soit dans l'espace, soit dans un réceptacle. S'il y avait temps et espace, le monde existait déjà ; quant au réceptacle, l'espace en est un ; du reste, ce réceptacle était ou bien éternel ou bien créé. Éternel, il n'aurait pas pu servir de réceptacle au créé ; il ne se serait même pas prêté à être employé par Dieu ; s'il était créé, ce serait signe d'impuissance et d'indigence de la part de Dieu que de s'en être servi[1].

Dieu n'a pas créé non plus *en compagnie* d'une chose, ni *au moyen* d'une chose, car tout cela suppose qu'il a besoin de secours ou d'un instrument, ce qui implique l'existence d'une matière et du temps.

La création du monde n'est pas non plus le résultat de la réflexion *(mahashâbhâh we-'iyyûn)*, car la réflexion vise à produire une notion auparavant ignorée par le sujet pensant ; d'autre part, la pensée discursive se produit [après n'avoir pas été] dans la substance, car elle va d'un objet à un autre. Dieu, au contraire, a produit ses créatures sans réflexion [ni instrument], ni modèle.

A la base de ce raisonnement se trouve, croyons-nous, une page de Plotin (*Enn.* IV, 4, 12, Bréhier, pp. 112-114)[2], où il est expliqué que l'âme du monde a produit celui-ci sans recourir au raisonnement :

« [les adversaires soutiennent que la sagesse qui est dans l'univers doit faire des raisonnements et avoir des souvenirs]. Voilà une objection de gens qui prennent la sagesse pour son contraire et qui trouvent que c'est la même chose de penser et d'essayer de penser. Qu'est-ce que raisonner en effet, sinon chercher à découvrir des pensées et des formules vraies qui atteignent le réel? On raisonne, comme on joue de la cithare, pour savoir en jouer, comme on s'exerce pour acquérir une habitude, comme on apprend pour savoir. Raisonner, c'est apprendre ce que le sage possède déjà. La sagesse est donc en celui qui s'est arrêté de chercher ; témoin le raisonneur lui-même ; lorsqu'il a découvert ce qu'il faut, il s'arrête de raisonner ; et il s'arrête parce qu'il est arrivé au savoir. Si donc nous mettons le principe directeur de l'univers au rang de ceux qui apprennent, il faut lui attribuer le raisonnement, les incertitudes et la mémoire de

(1) Ibn Çaddîq reprend ici les arguments dont Saadia s'était servi pour réfuter l'hypothèse de la matière première éternelle ; cf. le résumé de Ventura, *op. laud.*, pp. 111-112.

(2) La filiation reste cependant à établir, car le morceau n'a pas été repris dans la *Théologie d'Aristote ;* la thèse se retrouve dans Shahrastânî, *Milal,* p. 337, vers la fin de l'importante série d'assertions métaphysiques dérivées des *Ennéades,* attribuées au « Maître Grec » *(shaykh yûnânî)*. Pour la difficulté suscitée dans le néoplatonisme par le Démiurge de Platon, agissant après réflexion, cf. la notice de Bréhier en tête d'*Enn.* VI, 7 (pp. 43 et suiv.).

ceux qui combinent le passé avec le présent et le futur ; si nous le mettons au rang de ceux qui savent, il faut croire que sa sagesse est un état fixe qui a atteint sa limite ... le principe producteur du monde ne doit jamais errer, ne jamais être incertain, ne jamais être en peine... on ne trouve de difficultés que lorsqu'on travaille sur une œuvre étrangère et dont on n'est pas maître. Mais, si l'on est maître et seul maître de son œuvre, l'on n'a besoin que de soi-même et de sa volonté ; et c'est pour lui la même chose que d'avoir besoin de sa seule sagesse ; car sa volonté est sagesse. Il n'a donc besoin d'aucun secours étranger pour produire ; sa sagesse ne lui est pas étrangère et il n'use d'aucun bien acquis. Il n'use donc ni du raisonnement ni de la mémoire, qui, l'un et l'autre, sont adventices ».

On ne peut pas dire que Dieu a créé le monde *en vue* de quelque chose, car alors cette chose serait cause finale (comme on confectionne une porte pour fermer la maison), donc antérieure au monde et coéternelle à Dieu.

Enfin, Dieu n'a pas créé *sur* quelque chose, car c'est le taxer d'impuissance que d'admettre que sa création avait besoin de reposer sur une base.

Il ne reste donc rien à dire sinon que Dieu a créé le monde par bonté, libéralité et sagesse. Le monde est parfait, sans excès ni défaut. S'il n'en était pas ainsi, le Créateur serait ou ignorant ou bien avare ou bien impuissant (*Microcosme*, pp. 56-57).

Dans le même ordre d'idées, Ibn Çaddîq démontre que Dieu n'a besoin de rien, sinon il aurait d'abord besoin de quelque chose qui le crée lui-même et devrait avoir une cause formelle. Tout ce qui existe a besoin d'un espace qu'il remplit, et de temps dans lequel s'effectuent ses mouvements : Dieu n'a point besoin de cela. Il est donc absurde de soutenir qu'il a créé le monde parce qu'il en avait besoin. Dans ce cas, il y aurait eu une défectuosité dans son essence, ce qui l'aurait empêché de créer le monde. En effet, nous fabriquons ce qui nous manque, à condition de posséder la matière requise (par exemple, tissage d'un vêtement), tandis que Dieu tire le monde du néant. S'il a créé le monde par besoin, de deux choses l'une : ou bien il en avait toujours besoin ou bien ce besoin a surgi à un moment donné. Dans le premier cas, le monde est éternel, sinon il sera nécessaire d'admettre qu'ayant besoin de lui, Dieu se trouvait, pendant un certain temps, incapable de le créer. Si le besoin a surgi à un moment ultérieur, ou bien il a surgi en Dieu comme un accident (telle, par exemple, la chaleur) dans un corps, donc Dieu serait créé parce que joint à un accident, ou bien c'est un autre être qui a provoqué le besoin en Dieu, auquel cas Dieu ne serait pas le seul éternel. Tout cela étant absurde, il reste que Dieu n'a besoin de rien, mais tout a besoin d'être créé et gouverné par Lui. C'est à lui qu'est due toute adoration et toute louange, comme le dit Platon dans ses *Lois* [apocryphes][1] : « Que ton

(1) Cf. Horovitz, *Introduction*, p. IV, n. 15.

nom, Dieu, soit glorifié ; devant toi tous les êtres purifient leurs cœurs et aucun d'eux n'est inutile ». C'est donc par libéralité pure que Dieu a créé le monde. Mais pourquoi a-t-il retenu sa libéralité et n'a-t-il pas créé le monde depuis l'éternité? La réponse à cette question sera donnée lorsqu'on traitera de la volonté[1] (*Microcosme*, pp. 52-53).

La manière optimiste dont Ibn Çaddîq envisage l'organisation de l'univers est dans la ligne générale du néoplatonisme arabe[2]. La *Théologie* enseigne que rien ne saurait être ajouté au monde dont l'auteur est sage, puissant et généreux. Le *De Causis* proclame que Dieu seul est sans besoins, alors que tous les êtres, intelligibles ou corporels, ont besoin de l'Un véritable qui épanche sa bonté sur eux[3]. L'univers, déclarent les « Frères », serait anéanti si le gouvernement de Dieu venait à cesser un seul instant. La question à laquelle Ibn Çaddîq ne répond pas ici avait déjà été posée par les Manichéens. Les « Frères » la résolvent en disant que Dieu savait de science éternelle à quel moment il allait créer le monde ; s'il l'eût créé antérieurement, il se serait mis en contradiction avec sa propre science. Shahrastânî (*Milal*, pp. 338-339) rapporte cette question comme étant la première aporie de Proclus[4] ; dans son ouvrage scolastique (*Nihâya*, pp. 4 et suiv.), il essaye de la résoudre.

Une fois réglées les questions relatives au monde créé et au Dieu créateur, il faut revenir sur la connaissance de Dieu que notre auteur disait quasiment impossible. Les textes révélés contiennent pourtant beaucoup d'indications sur la nature et les actions de Dieu ; le théologien doit, par conséquent, se mesurer avec le problème des attributs, partie épineuse, s'il en fut, de la doctrine des *Motakallimûn*.

Ibn Çaddîq étudie deux sortes d'attributs : d'une part la vie, la science et la puissance sur lesquelles portent les discussions les plus importantes des *Motakallimûn* (*Microcosme*, pp. 57-59), d'autre part la volonté (*ibid.*, pp. 53-54 et 44-46).

Dans sa discussion avec les *Motakallimûn*, il a surtout, sinon exclusivement en vue Yûsof al-Baçîr dont une remarque désobligeante amorce le débat.

En effet, Yûsof a dit dans le *Mançûrî*[5] : « il convient de faire une étude raisonnée des questions relatives à Dieu, sinon nous ne sommes pas sûrs

(1) Cette réponse suit immédiatement dans le texte, mais il est expédient d'en renvoyer l'examen après celui du problème des attributs.

(2) Saadia a surtout souligné, en traitant de ce problème, l'absence de besoins en Dieu et son désir de manifester sa sagesse ; cf. Ventura, *op. cit.*, p. 170.

(3) Ed. O. Bardenhewer, *Die pseudo-aristotelische Schrift Über das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de Causis*, Fribourg en Br., 1882, § 20, texte arabe et allemand, pp. 98-99, texte latin, pp. 182-183.

(4) Cf. aussi E. Vacherot, *Histoire Critique de l'École d'Alexandrie*, t. II, Paris, 1846, p. 350.

(5) *Mançûrî (Mahkimath Pelhî)*, Introduction (Paris B. N. Hébreu, 670, f. 78).

de nous approcher de lui, comme nous pouvons dire de ceux qui affirment dans le *Shi'ûr Qômâh* que leur Dieu monte et descend, qu'ils n'ont jamais adoré Dieu ». Comme Saadia en son temps, Ibn Çaddîq fut touché au vif par cette allusion au malencontreux écrit dont les anthropomorphismes osés faisaient la joie des polémistes karaïtes[1]. Il ne défend pas le texte incriminé et convient de la justesse de la condamnation, mais ajoute que les Karaïtes l'encourent eux-mêmes en enseignant que Dieu veut et répugne par une volonté et une répugnance[2] créées, qu'il vit « non par vie », qu'il est puissant « non par puissance », etc. Pour eux, en effet, adorer Dieu, c'est uniquement professer qu'il n'est pas corps ; on pourrait donc, à raisonner comme eux, adorer tout être incorporel. C'est qu'ils sont incapables de concevoir un être purement spirituel.

Les *Mołakallimûn* assignent d'une certaine manière des attributs à Dieu, mais ils soutiennent qu'il est vivant sans vie, puissant sans puissance, savant sans science, etc. Ils veulent éviter, par ces formules, de poser en Dieu un sujet et un attribut, donc une pluralité. D'autre part, ils se croient obligés d'affirmer des attributs en quelque façon puisque les attributs de Dieu supposent un agent vivant, sauf que chez Dieu la vie ne se surajoute pas à l'essence. On leur objectera qu'à raisonner ainsi, on serait fondé à dire que l'agent doit être corporel et l'on sera amené à professer avec certains anthropomorphistes que Dieu est corps non comme les autres corps. Les *Mołakallimûn* récuseront cette conclusion, car le corps est composé et tout composé est créé. Nous leur dirons alors que le vivant est doué de souffle et de sensibilité, ce qui implique aussi composition. Répondront-ils qu'ils n'entendent pas la vie de Dieu de cette façon, nous répliquerons que nous n'entendons pas non plus la corporéité à leur manière. Bref, les *Mołakallimûn* ont beau faire des objections contre la corporéité, on les battra toujours avec leurs propres armes.

Une assertion comme « vivant, non par vie » est contradictoire. Si le premier terme est vrai, le second est une contre-vérité dépourvue de sens et inversement. Ils ont beau répondre : « Comment le Créateur n'aurait-il pas de vie ? Ce que nous affirmons a précisément pour but d'écarter de lui la mort ». Nous leur objecterons : « si un sujet n'est pas susceptible de recevoir un attribut, il ne s'ensuit pas qu'il doive en recevoir le contraire ; il se peut qu'il ne reçoive ni l'un ni l'autre... si, par exemple, nous disons d'une pierre qu'elle n'est pas barbue, il ne s'ensuit pas qu'elle soit glabre[3]... ; pour n'être pas triangulaire, l'âme raisonnable n'est pas quadrangulaire ni ne possède aucune figure géométrique... à soutenir qu'elle n'est pas rouge, rien n'oblige qu'on la dise noire ou blanche..., car elle

(1) Sur le *Shi'ûr Qômâh*, cf. maintenant G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, 1re éd. Jérusalem, 1941, pp. 62-66, 2e éd., New-York, 1946, pp. 63-67.

(2) C'est le *korh* des théologiens musulmans, la « nolonté ».

(3) Pour le texte de ce passage, cf. Horovitz, *Introduction*, p. xiv.

n'a aucune couleur... [de même] le Créateur ne reçoit ni l'attribut de la mort ni celui de la vie ».

Les Mo'tazilites prétendent que les attributs ne subsistent pas dans un sujet. Subsistent-ils alors en eux-mêmes ou en autre chose? S'ils subsistent en eux-mêmes, il faut admettre que Dieu acquiert la vie et la science de substances éternelles qui sont plus parfaites que lui, puisqu'elles peuvent lui donner ce qu'il ne possède pas par lui-même. Si les attributs subsistent en autre chose, ils sont des accidents [et l'objection précédente en sera aggravée, car, dans ce cas, Dieu n'aura même pas emprunté à des substances].

Il résulte de tout cela que les Mo'tazilites appliquent des méthodes erronées, celles des sophistes et du *Kalâm*, ignorants qu'ils sont des sains procédés de la logique et du maniement du syllogisme qu'on ne saurait négliger sans vouer ses efforts à l'insuccès.

Un exemple instructif de ces raisonnements vicieux est fourni par Abû Ya'qûb (Yûsof al-Baçîr) dans son *Mançûrî*[1]. Voulant prouver que Dieu n'a point de besoins, il argumente ainsi : Si Dieu avait des besoins, il désirerait ; s'il désirait, il créerait la nourriture [avant d'en manquer], donc de toute éternité. Cet auteur, dit Ibn Çaddîq, n'a pas pris garde qu'il y a plus d'une chose dans le monde qui ne peut se passer d'une autre, sans que pour cela elle en éprouve le désir, tel le corps même inanimé qui a besoin de l'espace, et l'espace qui [pour être contenant] a besoin du corps. Raisonnant comme il le fait, Yûsof aurait pu aussi bien attribuer à Dieu le désir sexuel, ce qui est une grande absurdité. Les *Motakallimûn* répondront que seuls les corps inanimés peuvent être qualifiés comme ayant besoin d'autre chose sans éprouver de désir, mais s'ils étaient vivants, ils désireraient. La réplique à cette instance est irrémédiablement corrompue dans la version hébraïque du *Microcosme*. Elle revient peut-être à dire que la difficulté dans laquelle s'empêtrent les adeptes du *Kalâm* résulte de ce qu'ils conçoivent la vie de Dieu comme la nôtre, auquel cas il est impossible de prouver que Dieu ne désire pas ; on est ainsi conduit à faire de Dieu un corps, erreur que les Mo'tazilites ont voulu justement éviter (*Microcosme*, pp. 46-47).

Pour situer cette discussion qui intéresse le point le plus important de la doctrine mo'tazilite des attributs, il sera utile de résumer très rapidement l'historique de la question[2].

(1) *Mahkimath Pethi*, ch. XXIII, 4e argument, f. 96v°.

(2) Pour une analyse brève, mais pénétrante des diverses attitudes doctrinales concernant les attributs, il faut se reporter à L. Massignon, *La Passion d'Al-Hallaj*, pp. 645-654. — Orientation philosophique générale chez Kaufmann, *op. laud.*, et surtout chez H. A. Wolfson, *Crescas on Divine Attributes*, *JQR*, n. s., t. VII, 1916-7, notamment aux pp. 2-44 ; cf. aussi, du même auteur, *Maimonides on Negative Attributes*, dans *Louis Ginzberg Jubilee Volume*, English Section, New York, 1945, pp. 411-446. — Quant aux origines du problème des attributs dans la spéculation théologique

Voici les principales opinions anciennes d'après le *Maqâlât* d'Ash'arî (éd. Ritter, pp. 164 et suiv.)[1].

« La plupart des Mo'tazilites et Khârijites, beaucoup de Morji'a et quelques Zaïdites affirment que Dieu est savant, puissant, vivant par lui-même, non par une science, une puissance et une vie. Les termes « science » et « puissance », ils s'en servent en parlant de Dieu, et ils entendent par là que Dieu est savant et puissant ; le terme « vie », ils n'en usent pas, et ils ne disent pas « Dieu possède vie ». Ils ne disent pas, en parlant de Dieu, « ouïe » et « vue », mais ils disent « force » et « science », car Dieu a employé [lui-même] ces termes [dans le Coran].

Cette opinion fondamentale se nuance très diversement suivant les différents docteurs. Abû-'l-Hodhayl al-'Allâf (mort en 235-849 ou 227-841) tire plusieurs indications des données coraniques relatives à Dieu : « Dieu est savant » implique affirmation d'une science identique à Dieu, négation de l'ignorance par rapport à lui et existence dans le passé ou dans l'avenir d'un objet de connaissance. « Vivant » implique affirmation d'une vie identique à Dieu et négation de la mort. Quant à la relation des attributs entre eux, 'Allâf n'a pas su ou n'a pas voulu résoudre la question. A son gré, il est aussi faux d'identifier la science de Dieu avec sa puissance que de les distinguer.

'Abbâd b. Solaymân refusait d'affirmer que Dieu eût science, puissance, ouïe, vue. Dieu est, disait-il, savant, non par science, puissant, non par puissance, etc. Il n'admettait même pas qu'on dît : « Dieu est savant, etc., par lui-même ou par son essence ». Quand je dis « Dieu est puissant » ou « savant », je lui donne un nom (nous dirions épithète) et je sais qu'il y a un objet à sa science ou à sa puissance. « Vivant » est [aussi] un nom que je donne à Dieu. Ces noms ont chacun leur sens distinct et ne s'équivalent pas comme certains le pensent. Quant aux anthropomorphismes du Coran, 'Abbâd les acceptait tels quels, mais ne voulait pas les employer hors de la récitation du texte révélé.

Pour Dirâr b. 'Amr, les attributs « savant, puissant, vivant » signifient que leurs contraires sont exclus en parlant de Dieu.

de l'Islam, voir O. Pretzl, *Die frühislamische Attributenlehre. Ihre weltanschaulichen Grundlagen und Wirkungen*, dans *Sitzungsber. der Bay. AW*, Ph.-Hist. Abteil., 1940, 3, dont la thèse est que la théorie des attributs dans l'Islam ancien ne repose pas sur une base spéculative hellénique, mais procède d'une évolution interne, avec toutefois un arrière-plan nettement discernable de pensée religieuse iranienne. Cette thèse nous semble un peu étroite et trop tranchante quant à sa négation des influences helléniques (qui ne furent pas nécessairement toutes *directes*) sur les plus anciens penseurs religieux de l'Islam. Quoi qu'il en soit, la spéculation purement kalâmique et la pensée hellénique interfèrent de bonne heure en théologie musulmane ; il importe dès lors assez peu pour l'étude des auteurs musulmans et juifs postérieurs au dernier quart du IX^e^ siècle que l'opinion de Pretzl soit recevable ou non.

(1) Pour plus de détails, cf. Tritton, *op. cit.*, aux endroits marqués à l'index, s. v. *Attributes*.

Pour Nazzâm (mort en 221 ou 231-836 ou 846), les attributs d'essence ne diffèrent les uns des autres qu'en ce qu'ils sont négations de leurs contraires ; ils sont cependant identiques en Dieu. Selon d'autres, les attributs se diversifient non en eux-mêmes, mais selon les choses auxquelles ils se réfèrent.

Jobbâ'î (mort en 303-915/6) distingue entre les attributs selon les enseignements qu'on en peut tirer. Si l'on dit « Dieu est savant », cela nous apprend qu'il est le contraire de ce qui ne peut pas savoir, dément ceux qui prétendent que Dieu est ignorant et indique qu'il y a des objets à son savoir (cf. 'Allâf, ci-dessus).

Abû Hosayn Çâlihî enseigne que Dieu n'est pas comme les choses. Dire de lui « il est savant, non comme les savants, puissant, non comme les puissants », constitue autant d'affirmations équivalentes qui toutes reviennent à dire qu'il n'est pas comme les choses.

Ibn Kollâb (mort peu après 240-854) tenait au contraire que les attributs sont réellement existants : Dieu est savant parce qu'il a une science, etc. Ces attributs ne sont ni identiques à Dieu ni différents de lui ; ils subsistent en Dieu.

Parmi les théologiens juifs, Saadia étudie surtout les attributs « vivant, puissant, savant ». Comme 'Allâf, il les identifie à l'essence de Dieu dans laquelle ils ne sont pas séparés les uns des autres ; c'est seulement le langage humain qui est incapable de les désigner par un terme unique[1].

La doctrine de David b. Marwân al-Moqammeç interprète l'indifférenciation des attributs dans l'essence de Dieu au sens des attributs négatifs du néoplatonisme[2] ; Bahya continue à exploiter le capital d'idées légué par ses deux prédécesseurs ; son apport personnel, fait d'ailleurs d'éléments qui n'avaient déjà rien de nouveau à son époque, est le relief qu'il donne à la connaissance de Dieu par ses œuvres dans laquelle il ne voit aucune contradiction avec la théologie négative[3]. Enfin, pour citer un contemporain d'Ibn Çaddîq, l'enseignement de Juda Halévi sur les attributs se meut sur les mêmes lignes : attributs négatifs ou attributs d'action, l'action divine s'exerçant par l'intermédiaire des agents naturels ou, exceptionnellement, par la volonté[4].

Pour sommaires qu'elles soient, ces indications permettent de situer la position doctrinale d'Ibn Çaddîq.

Dans le premier développement que nous avons analysé, il fait seulement œuvre négative, en critiquant le *Kalâm* mo'tazilite, représenté par Yûsof al-Baçîr qui voulait justifier l'assertion « Dieu est puissant, non par puissance, savant, non par science, vivant, non par vie »[5]. Dans le

(1) Cf. le résumé de VENTURA, *op. cit.*, p. 181.
(2) Analyse plus détaillée dans *Pensée Juive*, pp. 60-62.
(3) *Hidâya*, I, 10, pp. 68 et suiv. ; cf. KAUFMANN, *Die Theologie...*, pp. 67 et suiv.
(4) *Kuzarî*, ch. II, éd. Hirschfeld, pp. 68-76.
(5) Cf. *Neimôth*, ch. X, ff. 16v°-19v° ; *Mahktmath Peiht*, c. XVII, ff. 86v°-87v°.

détail de l'argumentation, Ibn Çaddîq vise également l'auteur karaïte. Notamment l'objection d'après laquelle l'attribution de la vie à l'agent conduit à lui attribuer un corps se réfère à un passage de Yûçof où celui-ci croit échapper à la difficulté soulevée par Ibn Çaddîq, après d'autres, en employant le terme « chose », donc en affirmant « Dieu est une chose, non comme les choses ». A son gré « chose *(dâbhâr-shay)* peut se dire également de semblables, de contraires et d'opposés, car il n'implique qu'une communauté de nom, tandis que « corps » *(gûf-jism)* signifie toujours « assemblage d'atomes » *(hibbûr daqqîm)*, donc appliqué à Dieu, ce terme dénoterait une similitude réelle et non seulement verbale[1].

Pour ce qui est de la volonté, Ibn Çaddîq s'en prend d'abord à la théorie mo'tazilite de la volonté créée[2]. Si la volonté est créée, Dieu a-t-il eu besoin pour la créer d'une autre volonté? Répondre par oui conduit à une régression à l'infini, tandis que la réponse négative rend superflue la volonté comme organe créateur, puisque Dieu aurait aussi bien pu créer les choses directement, sans entremise de la volonté. D'autre part, si, comme les Mo'tazilites le prétendent, Dieu a créé sa répugnance (cf. ci-dessus, p. 148), il a créé ce qu'il ne veut pas. En effet, Dieu est-il ou non le créateur de toutes choses? Dans l'affirmative, pourquoi a-t-il créé une chose dont il ne veut pas? Du reste, sa répugnance, il l'a créée ou bien par volonté ou bien par répugnance. Dans le premier cas, il a voulu sa répugnance au moment où il l'a créée ; de la seconde hypothèse il résulterait qu'il est ignorant, pour avoir créé ce dont il ne veut pas. Dira-t-on qu'il n'a pas créé toutes les choses? Le mal aurait alors un autre créateur et Dieu ne serait ni éternel ni tout-puissant. Cherchant donc à échapper à l'admission d'un attribut coéternel à Dieu, les Mo'tazilites ne nient la volonté incréée que pour tomber dans une erreur encore plus pernicieuse, à savoir la supposition d'un élément créé dans le Créateur, puisque la volonté aurait surgi en lui après n'avoir pas été, ce qui n'arrive qu'au créé.

Si la volonté n'a pas de support *(munâh-mahall)*, on ne peut pas concevoir son existence. C'est que nous nous trouvons devant un dilemme. Ou bien la volonté est entièrement identique à Dieu, donc ne possède pas d'existence propre, et encore moins d'existence créée ; si celle-ci devait être admise, Dieu ne pourrait être ni éternel ni créateur [le texte n'est

(1) Le reproche d'insuffisance de formation logique adressé par Ibn Çaddîq aux *Mo'takallimûn* est constant chez les philosophes arabes et juifs (références réunies par Goldziher, notes sur *Ma'ânî*, pp. 13*-16*).

(2) Soutenue précisément par Yûsof al-Baçîr: *Ne'îmôth*, ch. XVI, ff. 31v°-34, *Mahkimath Peths*, ch. XXV, f. 97. — Pour une analyse plus étoffée de ce qui suit, voir Kaufmann, *Attributenlehre*, pp. 263-266 ; l'ensemble de la question, qui mériterait une étude approfondie, n'a été qu'esquissé par A. Grunfeld, *Die Lehre vom göttlichen Willen bei den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters von Saadja bis Maimûni*, Münster, 1909.

pas sûr ici]. Ou bien elle n'est pas identique à Dieu, auquel cas elle subsiste soit en elle-même, soit en autre chose ; à adopter le premier terme de l'alternative, la volonté est substance, donc elle ne peut pas être sans quelque accident ; or, dès qu'il y a substance et accident, le monde est déjà créé et il n'est pas utile d'admettre que Dieu le crée. Si la volonté se trouve dans une chose, elle est accident, ce qui suscite la même difficulté.

En troisième lieu, si Dieu a besoin de la volonté pour créer le monde, il s'ensuit qu'il est incapable de le faire tout seul ; d'autre part, la volonté étant instrument et Dieu artisan, il faudra une matière dont Dieu a créé ; la création ainsi conçue n'est pas concevable hors d'un lieu ; si tout cela existe, le monde existe déjà et point n'est besoin de le créer.

Avant de donner sa propre solution, Ibn Çaddîq expose encore une difficulté relative au problème, difficulté soulevée cette fois-ci par les philosophes. Si Dieu a toujours créé, l'éternité de la volonté implique celle du monde ; s'il a créé après n'avoir pas créé, nous introduisons le créé dans son essence. En effet, on ne peut pas créer sans volonté, car cela reviendrait à dire qu'on crée contrairement à sa volonté. Par conséquent, nous sommes pris dans le dilemme suivant : ou bien le créé est éternel ou bien l'éternel est créé ; la raison répugne cependant à l'un comme à l'autre terme de l'alternative.

L'opinion personnelle d'Ibn Çaddîq est celle-ci : Dieu créant par son essence qui est infinie, on ne peut pas dire qu'il a créé après n'avoir pas créé, car il s'ensuivrait qu'il a voulu après n'avoir pas voulu ou qu'il a été impuissant de créer avant de l'avoir fait. En réalité cependant toute la difficulté vient de l'usage impropre des termes « antérieur » et « postérieur ». Nous employons en effet « avant » et « après » uniquement au sens temporel ou spatial. Or le temps est le nombre des mouvements accomplis par les parties de la sphère, telle la grande sphère qui fait un tour toutes les vingt-quatre heures. Comme le temps n'existe pas avant la création des sphères, il est hors de question de parler d'antérieur et de postérieur à propos de la création, tout comme il est absurde de poser une similitude quelconque entre le Créateur et les créatures.

Cette difficulté éliminée, nous n'en admettons pas moins que Dieu a créé par volonté. Que reprochons-nous alors aux *Motakallimûn* qui enseignent une volonté créée ? La volonté créée est inadmissible, car si Dieu a créé la volonté, il aurait aussi bien pu créer le monde sans se forger d'abord un instrument. La volonté est donc incréée, mais notre auteur refuse d'entrer dans les détails sur ses rapports avec Dieu. Il se contente d'affirmer qu'à aucun égard la volonté ne diffère de Dieu ; il y a là toutefois un mystère profond qu'il ne convient pas de révéler ; quiconque veut en savoir plus long, doit se reporter au livre d'Empédocle et à ceux des autres philosophes (*Microcosme*, pp. 53-54).

Le problème de la volonté divine est d'une importance extrême en

théologie ; aussi bien a-t-il vivement préoccupé les docteurs musulmans qui l'ont scruté sous ses aspects divers. Un chapitre très substantiel (le XI[e]) de la *Somme* de Shahrastânî (*Nihâya*, pp. 238-267) lui est consacré[1].

C'est que, en théologie musulmane, et aussi juive, la question de la volonté domine plusieurs doctrines essentielles. On sait que dans la pensée du moyen âge la conception philosophique du monde se sépare principalement de la conception religieuse en ce que les philosophes considèrent le monde soit comme éternel, soit comme engendré en vertu d'une nécessité à laquelle Dieu n'est pas moins astreint que les autres êtres, tandis que pour les théologiens qui raisonnent à partir de la révélation scripturaire la création est un acte volontaire de Dieu[2]. D'autre part, la manière dont on conçoit la volonté de Dieu détermine la position qu'on prend vis-à-vis de la théodicée, donc de la liberté de l'homme et du problème du mal, car il faut préciser dans quelle mesure et selon quel mode Dieu veut l'acte humain et le mal qui existe dans le monde. Toutefois la discussion de ces questions ne nous concerne pas pour le moment, car Ibn Çaddîq n'a pas pris en considération toute l'étendue du problème ; ce qui l'intéresse exclusivement, c'est le rapport entre la volonté et l'essence de Dieu. En commentant son exposé, nous n'aurons donc à nous référer qu'aux antécédents de cette question-ci, sans nous occuper davantage des autres ramifications que le problème de la volonté peut comporter.

Le meilleur point de repère pour comprendre la portée des pages du *Microcosme* que nous venons d'analyser est, croyons-nous, l'étude faite par Shahrastânî de la volonté incréée (*Nihâya*, pp. 243-247).

(1) Pour les doctrines anciennes, nous avons une série de textes importants dans les *Maqâlât* d'Ash'arî (pp. 41-42, 108, 124, 189-191, 228, 363-365, 415-419, 509-511) que personne, à ma connaissance, n'a complètement exploités. Pour un bref aperçu, voir A. J. Wensinck, *The Muslim Creed*, Cambridge 1932, p. 143 ; cf. aussi Massignon, *op. laud.*, p. 624, n. 4 ; matériaux épars chez Tritton, *op. cit.*, aux endroits marqués à l'index, s. v. *Will*.

(2) Pour la position d'Ibn Sînâ voir l'analyse de M[lle] Goichon, *Distinction*, pp. 279-282. Elle est malheureusement trop peu dégagée de la lettre des textes et fâcheusement mêlée avec la critique philosophique propre de l'auteur. Du moins y voit-on que pour le philosophe arabe il n'est pas question de séparer la volonté de la nécessité intellectuelle ; d'autre part, la volonté s'identifie dans ce système à la « libéralité » qui, loin de connoter une spontanéité quelconque est le « flux » (l'émanation), lui aussi nécessaire. Si Joseph Ibn Çaddîq voit également le motif ultime de la création dans la générosité de Dieu, on sent très bien que malgré la théologie négative dont il est partisan sur le plan spéculatif, la volonté et la générosité sont pour lui les caractères d'un Dieu personnel et non de l'Être nécessaire des philosophes, esclave de sa propre nécessité. Le mystère de la relation de Dieu avec ses attributs est un mystère de la foi, non une aporie logique. Mais il a été réservé à Juda Halévi de voir clairement le problème dans cette lumière, tandis que les autres penseurs juifs étouffent plus ou moins sous la masse de la recherche spéculative.

S'il est admis que « voulant » *(morîd)* = « pourvu de volonté » *(dhû irâda)*, Dieu est voulant ou bien par lui-même ou bien par une volonté [en quelque sorte distincte] ; si l'exactitude du second terme de l'alternative est prouvée, cette volonté est éternelle ou créée. Dans ce dernier cas, elle est créée ou bien dans l'essence de Dieu *(fî dhâtihi)* ou bien dans un lieu *(mahall)* ou ni dans l'un ni dans l'autre. Le premier terme étant éliminé (car « créée dans l'essence » implique que l'essence est créée), on peut prouver que le second est absurde : la volonté est un *ma'nâ* (concept autre que la substance)[1], or un *ma'nâ* subsistant dans un lieu, celui-ci en est qualifié, dès lors un autre ne peut en être qualifié. D'autre part, la volonté ne peut ne pas être dans un lieu, car elle est un des « concepts et accidents » *(ma'ânî wa-a'râd)*, or le besoin que l'accident a d'un lieu est un attribut essentiel sans lequel il ne peut subsister. Si la volonté n'était pas dans un lieu, elle subsisterait en elle-même et serait, par conséquent, susceptible de recevoir un *ma'nâ ;* la différence entre substance et accident se trouverait ainsi supprimée, car il est légitime de généraliser l'exception.

Admettons pourtant, malgré l'absurdité, qu'il y a une volonté « non dans un lieu ». De qui sera-t-elle volonté [du moment qu'elle peut appartenir, en principe, à l'éternel ou au créé] ? Dira-t-on qu'elle est attribuable à l'éternel, puisque, comme elle, l'éternel n'est pas dans un lieu ? On ne serait pas moins fondé à attribuer la volonté au créé, puisqu'elle est créée comme la substance ; cette attribution serait d'autant plus légitime que les relations entre choses créées sont établies, alors qu'il n'y en a point entre l'éternel et le créé.

Ensuite, il y a équivoque quant à la formule *lâ fî mahall (non in loco)*. Quand on l'emploie en parlant de Dieu, *mahall* = *makân (locus)*, c'est-à-dire Dieu est inétendu, n'occupe pas de l'espace ; en parlant de la volonté, *mahall* = *molamakkin (locatum)*, c'est-à-dire la volonté n'est pas dans quelque chose qui occupe un espace. Point de relation donc, de ce côté non plus, entre l'éternel et le créé.

A la volonté créée on peut objecter ceci : Qu'est-ce au fond que la volonté ? Étant donné que les choses ne sont pas d'existence nécessaire, mais peuvent être ou ne pas être, la volonté détermine (*takhçîç* « spécification ») l'une des deux possibilités, ainsi que le temps auquel naîtra tel être et les dimensions de celui-ci. Si la volonté est créée, il faut, pour la créer, une autre volonté, d'où régression à l'infini. Les Mo'tazilites conviennent du reste que l'affirmation d'une volonté non-subsistante dans

(1) Sur les divers sens de ce terme, l'un des moins clairs du vocabulaire si obscur des anciens *Motakallimûn*, voir maintenant Pretzl, *op. laud.*, pp. 36 et suiv. Les théologiens postérieurs (dont Shahrastânî) ne saisissaient peut-être déjà plus exactement les différentes significations du mot, ce qui enténèbre toutes les discussions où ils l'emploient en se référant implicitement, comme ici, aux anciennes controverses sur la causalité et les attributs.

un lieu est incompatible avec l'hypothèse des atomes et des *ma'ânî*, mais ne croient pas possible de l'éviter.

En bref, les difficultés relatives à la volonté sont les suivantes : *a)* on ne peut pas la nier (en l'identifiant soit avec l'ordre de Dieu, soit avec sa science prééternelle), car alors les actes divins ne résulteront pas d'un choix, mais se trouveront assimilés aux actes naturels enseignés par les « partisans des natures »[1] qui font agir Dieu en vertu de la loi de la nature, en lui refusant toute spontanéité ;

b) Dieu ne peut être « voulant » par son essence, car les attributs d'essence doivent avoir une portée générale *(ta'mîm)*, si bien que la volonté devrait alors s'étendre au mal ;

c) La volonté ne peut pas être éternelle, car étant prouvé que partager l'éternité c'est partager la divinité, cette thèse conduit au dualisme ;

d) La volonté ne peut pas être créée et subsistante soit dans l'essence du Créateur, soit dans une autre essence ;

e) Admettre une volonté créée conduit à la régression à l'infini.

Les Mo'tazilites admettent donc (du moins selon la polémique ash'arite résumée ici par Shahrastânî) à leur corps défendant que la volonté n'est pas dans un lieu ; pour montrer que pareille hypothèse n'est pas inconcevable, ils en appellent à diverses théories qui enseignent l'existence non-spatiale de certaines entités, notamment à la doctrine philosophique des intelligences séparées subsistant [uniquement] dans leurs essences. Shahrastânî résume ensuite les critiques faites par les Ash'arites aux Mo'tazilites : elles tendent à prouver que ceux-ci n'ont rien gagné en adoptant l'hypothèse d'une volonté non-subsistante dans un lieu ; en outre, la régression qu'ils redoutent n'est pas réelle : vouloir, c'est spécifier, et bien qu'on admette une série de volitions créées, on aboutira finalement à une volonté qui, éternellement inhérente à Dieu, n'est plus voulue, puisque non-spécifiée temporellement ; enfin, les analogies invoquées par les Mo'tazilites pour corroborer leur thèse de la volonté non-subsistante dans un lieu n'appuient point celle-ci : les intelligences séparées des philosophes sont des substances subsistant par leur essence, non spatialement, et susceptibles de recevoir des *ma'ânî ;* les volitions divines postulées par les Mo'tazilites sont au contraire du même genre que les volitions des créatures, donc des accidents, mais comme elles ne sont pas dans un lieu, elles ne sont pas des accidents, sans pour cela être des substances.

(1) « *Açhâb al-tabâ'i*, cf. P. Kraus, *op. cit.*, t. II, p. 165, n. 7 : « un groupe d'hellénisants de l'époque arabe... qui semblent être apparentés au groupe appelé *dahriyya* », donc précisément aux négateurs du Dieu créateur et modérateur du monde suivant son gré ; cf. ci-dessus, p. 117, n. 3, à propos des *tabi'iyyûn*, autre désignation de la même secte philosophique.

Si nous comparons avec les arguments exposés par Shahrastânî ceux que fait valoir Ibn Çaddîq, nous constatons que plusieurs éléments en sont identiques au départ, mais reçoivent des traitements différents en cours de développement chez l'un et l'autre théologien.

Ils signalent tous les deux le danger de régression à l'infini que comporte l'admission d'une volonté créée. Mais les conclusions qu'ils en tireront seront finalement tout à fait dissemblables. En bon ash'arite, Shahrastânî soutient qu'en remontant la série des volontés créées on en atteindra une qui n'étant pas spécifiée est éternelle ; Ibn Çaddîq conclut plus logiquement que si pour couper court à la régression il faut postuler une volonté non créée par la volonté, autant jeter celle-ci par-dessus bord et s'en passer tout à fait.

Quant aux difficultés résultant de l'admission d'une volonté *lâ fî mahall*, les argumentations des deux auteurs se rencontrent en ce qu'ils insistent sur les objections qu'on peut faire valoir contre la thèse discutée au point de vue de la substance et de l'accident. Ici, la critique de Shahrastânî est plus nuancée, car elle fait très bien voir que la volonté non-subsistante dans un lieu détruirait la différence, essentielle au point de vue kalâmique, entre la substance et l'accident, qu'ensuite son attribution même à Dieu serait mise en question, qu'enfin la formule elle-même repose sur une équivoque.

Ibn Çaddîq, qui manie avec une énergie peut-être excessive la méthode, chère aux *Mołakallimûn* et à leurs adversaires, de la réduction à l'absurde, brûle un peu les étapes en posant tout de suite que la volonté non subsistante dans un lieu est une substance inséparable d'accidents, d'où il résulterait que le monde existe déjà. En raisonnant de cette façon, il sort du reste de la question sans la supprimer, car même admis le monde créé, le problème de la volonté demeure entier, vu qu'elle a bien d'autres fonctions que la création. Le docteur juif est ici victime, croyons-nous, de la manière trop étroite dont il envisage la question ; Shahrastânî demeure plus fidèle aux données du problème quand il prouve que conçue par les Mo'tazilites à l'instar des volitions humaines, les volitions divines sont des accidents, mais que n'étant pas dans un lieu, elles perdent leur caractère d'accidents sans pour cela devenir des substances.

En écartant l'idée que Dieu a besoin de la volonté pour créer le monde, Ibn Çaddîq se souvient peut-être de Saadia[1] qui considère comme incompatibles avec la toute-puissance de Dieu de se servir pour son œuvre d'une matière, d'un instrument, du temps et de l'espace, idée qu'il a pu aussi trouver chez les « Frères ».

(1) Les difficultés spéculatives concernant la volonté ne semblent pas avoir retenu particulièrement l'attention de Saadia. Il n'envisage que la volonté créatrice qui, passée en acte, porte le nom de « verbe », ce qui n'est du reste que le symbole de la différence absolue qui sépare les modalités inconnaissables pour nous de l'œuvre créatrice de Dieu des conditions dans lesquelles s'effectue le travail humain, quel qu'il soit ; cf. *REJ*, t. CVI, p. 76.

La difficulté soulevée par les philosophes quant à l'éternité de la volonté correspond en partie à la deuxième aporie de Proclus que Shahrastânî (*Milal*, p. 339) rapporte en ces termes : « Pour le Créateur, il faut poser le dilemme suivant : ou bien il crée toujours en acte ou bien toujours en puissance... dans le premier cas, le créé est causé depuis l'éternité ; dans le second, ce qui est en puissance ne passe pas à l'acte sans l'intervention d'un agent extérieur ; il faudrait donc qu'il y eût un agent qui influât sur Dieu qui ne pourrait alors être créateur inaltérable et échappant à toute influence ».

La solution d'Ibn Çaddîq se réfère, à son tour, à la quatrième aporie de Proclus : « le temps et la sphère sont corrélatifs quant à l'existence, car c'est le temps qui dénombre les mouvements de la sphère. D'autre part, on ne peut dire « quand » et « avant » que si le temps existe ; mais comme « quand » et « avant » peuvent éternellement être dits, le temps, donc les mouvements de la sphère, et par conséquent la sphère sont éternels »[1]. Ibn Çaddîq retourne l'argumentation de Proclus, en niant qu'on puisse parler d'antériorité et de postériorité sans temps[2].

Le fait qu'Ibn Çaddîq limite si étroitement la discussion du problème de la volonté divine n'est pas imputable, croyons-nous, aux lacunes de sa documentation ou bien à l'insuffisance de sa formation philosophique, mais à son dessein prudent d'éviter de toucher dans un traité élémentaire à une question épineuse entre toutes. Il n'est guère possible d'admettre qu'il ait ignoré les nombreux textes de la *Source de Vie* où Salomon Ibn Gabirol serre de près, dans une perspective philosophique et non kalâmique, les nombreuses difficultés auxquelles ce sujet donne lieu. Comme Ibn Çaddîq se contente finalement de renvoyer aux écrits d'« Empédocle », il est assez plausible de conclure que, s'il avait jugé expédient de traiter le problème à fond, il aurait exposé une doctrine d'inspiration néoplatonicienne semblable ou identique à celle d'Ibn Gabirol. Mais émettre des conjectures sur ce point est chose vaine, d'autant plus que l'enseignement d'Ibn Gabirol est loin d'être clair et net à cet égard, et que notre connaissance de l'« empédocléisme » hispano-arabe, c'est-à-dire de l'école néoplatonisante d'Ibn Masarra, demeure sommaire. Nous pouvons seulement dire que le Pseudo-Empédocle des Arabes a enseigné l'identité de Dieu et de ses attributs, y compris la volonté, et telle est, nous le verrons immédiatement, la doctrine de notre auteur lui-même.

Pour terminer l'étude des attributs chez Ibn Çaddîq, il reste à analyser sa solution personnelle (*Microcosme*, pp. 57-95).

Avant de l'exposer, l'auteur rappelle encore une fois que beaucoup

(1) Ces deux apories sont les 3e et 5e arguments, résumés par Vacherot, *loc. cit.*

(2) Abraham bar Hiyya avait raisonné pareillement ; cf *A. b. H.*, p. 194 ; voir également Goldziher sur *Ma'ânî*, p. 36*.

d'anciens ont refusé de donner des attributs à Dieu, de peur d'introduire en lui la pluralité en posant une qualification et un qualifié. Cependant, à bien y regarder, de même que l'essence de Dieu est absolument différente de toutes les autres essences, de même ses attributs sont entièrement différents de tout autre attribut. L'intelligence humaine est aussi peu capable de les saisir que l'œil nu de contempler le soleil[1]. On ne saurait dire que les attributs de Dieu diffèrent de lui ou qu'il diffère de ses attributs. Il faut plutôt dire que la véritable science, le véritable bien, la véritable puissance sont identiques à son essence et qu'il n'y a en lui aucune distinction, car cela impliquerait opposition et changement. Toutefois, de l'unité de Dieu nous ne pouvons rien savoir de plus que cette identité des attributs avec l'unité. Le philosophe disait avec raison : « Si la sagesse de Dieu avait une limite dans notre savoir, sa sagesse serait défectueuse »[2], car de l'inclusion d'une sagesse divine limitée dans notre intelligence créée, donc également limitée, il résulterait que Dieu est également limité. En réalité, les attributs dont on qualifie Dieu sont des désignations humaines approximatives qui ont été formulées à la suite de la considération de ses œuvres : la belle ordonnance de la création fait dire que Dieu est sage, le raisonnement nous conduit à affirmer qu'il n'a pas de besoins et qu'il n'est pas ignorant, d'où l'on conclut à sa justice, puisque ni le besoin ni l'ignorance ne le pousse à commettre l'injustice. Nous tirons certains enseignements des attributs, mais dans leur réalité ils sont incommensurables avec nos qualifications et identiques à son essence. Aussi est-il préférable de les énoncer sous une forme négative, comme dit le philosophe : « il est plus vrai d'écarter l'affirmation en parlant de Dieu que d'affirmer de lui quoi que ce soit ». La pérennité et l'exclusivité qui sont propres à l'essence divine justifient l'appellation que les philosophes donnent à Dieu : ils le nomment *Vérité*, car la vérité reste toujours égale à elle-même.

L'essence divine inconnaissable et qui serait imparfaite si elle pouvait être connue ; tout ce qu'on en peut savoir c'est le *quod est ;* les attributs certainement identiques à l'essence, sans qu'il nous soit donné de concevoir la nature de cette identité ; les seuls attributs dont l'énonciation soit licite doivent être formulés négativement ou ils expriment les actions de Dieu, voilà les assertions principales de la doctrine de Dieu selon Joseph Ibn Çaddîq.

Il serait oiseux d'exposer à ce propos tous les antécédents de ses ensei-

(1) A propos de ce lieu commun aussi répandu dans la littérature juive que l'arabe, voir KAUFMANN, *Die Theologie...*, p. 88, n. 1 et la note de STEINSCHNEIDER, sur *Maamar ha-jichud* (Berlin, 1846), p. 17, n. 31. Dans la génération même de Joseph Ibn Çaddîq, Juda Halévi l'a également employé : *Kuzari*, p. 244.

(2) La source de cette sentence que nous lisons aussi dans les « Dicts moraux des Philosophes » *(Adâb al-falâsifa-Mûsârê ha-pilosôftm)* n'est pas établie ; cf. HOROVITZ, *Introduction*, p. VII, n. 30.

gnements qui ne prétendent d'ailleurs à aucune originalité particulière. Mais un choix de textes caractéristiques pris parmi ceux qu'il avait certainement ou probablement à sa portée, ou qui émanant de ses contemporains traduisent les mêmes préoccupations doctrinales, illustrera utilement les idées analysées ci-dessus.

a) *Dieu est inconnaissable.* C'est une assertion que l'on entend bien souvent chez les penseurs de l'antiquité et du moyen âge, depuis la première hypothèse du *Parménide*. Mais le terme *agnôstos* ne se prend pas toujours et partout dans le même sens. Aussi bien convient-il de rechercher laquelle de ses diverses significations peut s'appliquer au cas qui nous intéresse. Le classement de ces significations a été fait avec soin dans le précieux excursus *The Unknown God in the Neoplatonism*, joint à l'édition de la *Stoïkheiôsis Theologiké* de Proclus, par E. R. Dodds (Oxford, 1933, pp. 310-313). Reproduisons (d'après A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, 1927, p. 227, n. 3) ces distinctions sagaces : « En second lieu, le mot ἄγνωστος comporte différentes exégèses. Un dieu peut être *inconnu* soit en qualité d'étranger et parce que, de fait, on ignore son nom, soit parce que cette connaissance requiert une révélation ou une initiation spéciale (mystères des religions orientales, gnosticisme), soit parce que la divinité, essentiellement inconnue et inconnaissable, ne peut être atteinte qu'au moyen d'une inférence ou de l'analogie, à partir des œuvres qu'elle a produites, soit parce que la divinité, inconnue et inconnaissable quant à son caractère positif, ne souffre que des dénominations négatives, soit enfin parce que la divinité, inconnue et inconnaissable, ne se laisse approcher que dans l'union mystique, laquelle n'est pas proprement connaissance en vertu de sa nature supralogique ».

Il est clair que dans le cas de Joseph Ibn Çaddîq nous n'avons à envisager que les significations pénultième et antépénultième.

Mais une précision est encore nécessaire. Dans de nombreuses spéculations émanatistes, les attributions du Dieu inconnu ont été dévolues au premier émané, Volonté ou Intellect. Il résulte de là une théologie négative qui dépouille radicalement l'Être Suprême de toute qualification et même de toute activité, en ne lui laissant précisément que l'être dans sa nudité ou dans sa plénitude, comme on voudra. Ibn Çaddîq qui n'a garde d'adopter l'émanatisme néoplatonicien intégral, ni sous sa forme plotino-gabirolienne, ni selon le système alfarabo-avicennien, ne s'engage aucunement dans cette voie, pas plus que les principaux théologiens juifs, Bahya, Juda Halévi et Maïmonide. On doit donc dire que sa théologie négative est mitigée. Cette réserve faite, les rapprochements que nous proposerons semblent pertinents ;

b) *De Dieu on ne sait que le* ὅτι. Les antécédents de cette thèse remon-

tent à travers Plotin[1], jusqu'à Philon[2], mais le texte d'Ibn Çaddîq offre une ressemblance particulière avec Ibn Gabirol (*Fons Vitae*, pp. 301 et suiv., abrégé hébreu V, 30, traduit *ap.* Munk, *Mélanges*, pp. 110-111) : « ... l'être, depuis son extrémité supérieure jusqu'à son extrémité inférieure, occupe quatre degrés qui sont : le *que*, le *quoi*, le *comment* et le *pourquoi*. Le degré supérieur est le *que* qui n'a ni *quoi*, ni *comment*, ni *pourquoi*, est c'est l'*un* véritable, le Très Haut... »

Le *que* est paraphrasé ainsi par l'abréviateur hébreu : « l'existence qu'on appelle en arabe *Anniyya* », tandis que la version latine porte *an est*. Dans le texte d'Ibn Çaddîq, le terme employé est *immûth*, la particule *im* dont il est dérivé ayant la valeur de *an* en latin[3].

Bahya dit, du reste, pareillement (*Hidâya* I, 4, p. 42) : « Quant au Créateur, on peut seulement demander à son sujet « est-il ? ».

(1) *Enn.*, V, 5, 6 (Bréhier, p. 98 ; nous tenons à reproduire ici le texte grec, car la traduction de Bréhier ne serre pas suffisamment l'original à cet endroit pour les besoins de notre commentaire) : ὁ θεάσαθαι θέλων τὸ ἐπέκεινα τοῦ νοητοῦ τὸ νοητόν, πᾶν ἀφεὶς θεάσεται, ὅτι μὲν ἔστι διὰ τούτου μαθών, οἷον δὲ ἔστι τοῦτο ἀφείς, cf. Zeller, III, 2[2], p. 613.

2) Pour Philon, voir maintenant l'étude détaillée de Wolfson, *Philo*, t. II, pp. 110-126, 153 et suiv.

(3) Pour *anniyya* « quoddité, haecceité », les notes fondamentales de Munk (*Mélanges*, p. 110, n. 3 et *Guide*, t. I, p. 241, n. 2) sont toujours à relire ; pour Avicenne, cf. Goichon, *Distinction*, pp. 40-43, 48 ; *Lexique*, n° 27, pp. 9-12 : « haecceité, l'individu, le réel, considéré quant à son essence ». M[lle] M.-T. d'Alverny me fait remarquer que *unitas* dans les textes latins cités par M[lle] Goichon est une leçon fautive pour *anitas* des manuscrits. Si *anitas* dérive de *an*, nous avons là une interprétation du terme arabe identique à celle supposée par *immûth* dans la version hébraïque du *Microcosme*. L'histoire complète d'*anniyya* reste à faire. Du moins en possédons-nous une esquisse, fatalement très schématique, dans l'article Anniyya du *Supplément* de l'*Encyclopédie de l'Islam*, dû à M. Tj. de Boer. Je signale ici que les *Moqâbasât* de Tawhîdî, plusieurs fois citées au cours de ce travail, traduisent constamment, dans les entretiens philosophiques qu'elles rapportent, le souci des néoplatoniciens arabes du x[e] siècle finissant de s'en tenir strictement au *quod est* dans les spéculations relatives à l'Être Suprême. Ces données des *Moqâbasât* mériteraient une étude poussée et une comparaison détaillée notamment avec le *de Causis* (par exemple, éd. Bardenhewer, p. 65, § 4 du texte latin, p. 166) qu'il n'est pas possible d'entreprendre dans le cadre de cette note. Il suffira de traduire ici deux textes dont on remarquera, sans qu'il soit besoin de longs commentaires, la grande parenté avec les idées métaphysiques d'Ibn Çaddîq. Dans la 91[e] *moqâbasa*, qui est une sorte de lexique philosophique, tel le *Liber Definicionum* d'Isaac Israéli, on trouve à la question « qu'est-ce que la Première Cause » les réponses suivantes (pp. 317-318) : « Elle crée *(mobdi')* tout, parachève tout, elle est immuable, *quoddité* seulement *(anniyya faqat)*, bien (lire *khayr* pour *ghayr*) pur que toute chose désire et qui ne désire nulle chose autre qu'elle, existence absolue pour toute existence intellectuelle et sensible, elle est l'Un absolument parlant, non comme l'un générique, ni comme l'un individuel ». Dans la 63[e] *moqâbasa* (p. 259) il est exposé que professer l'unicité de Dieu tout en Le comparant [à quoi que ce soit], c'est reprendre ce qu'on a affirmé, tandis que celui qui « indique seulement l'essence par son intelligence... sans introduire l'équivoque par un nom, ni une [fausse] parure par une description... satisfait à l'exigence de l'unification, car il a affirmé le *quod (anniyya)* et nié le *ubi (ayniyya)* et le *quomodo (kayfiyya)*... ».

L'impossibilité de poser par rapport à Dieu la question *quoi* est également affirmée par Juda Halévi (*Kuzari* IV, 25, p. 280) et par Abraham Ibn Da'oûd (*Emânâh Râmâh*, pp. 46 et 52)[1].

c) D'importants parallèles à l'idée de l'« inappréhensibilité » de Dieu par nos qualifications coutumières sont fournis par des textes de Shahrastânî où cette idée est mise dans la bouche de différents philosophes de l'antiquité. L'origine hellénique de ces morceaux est incontestable, mais les sources n'en sont pas encore identifiées. Voici comment on fait parler Socrate (*Milal*, p. 279) : « le Créateur n'a jamais été que Son ipséité *(huwiyya)*[2] et Il est uniquement substance. Lorsque nous voulons Le qualifier et parler de Lui selon la réalité, nous constatons que la parole et la raison sont trop faibles pour Le qualifier complètement et conformément à la réalité, pour Lui donner un nom et Le concevoir ; les réalités sont toutes de Sa substance ; c'est à Lui qu'il appartient véritablement de concevoir [et] de qualifier toute chose, d'imposer des noms à tout être ; comment le nommé peut-il Le nommer, et celui qui est enveloppé par Lui, L'envelopper dans une qualification. On ne peut Le décrire que par les vestiges [de Sa puissance] et par Ses actes ; ce sont là Ses noms et Ses attributs, mais ils ne se réfèrent pas à la substance dont [on voudrait] exprime[r] la réalité. Nous disons qu'Il est Dieu, c'est-à-dire fondateur de toute chose[3], créateur, c'est-à-dire donnant la mesure de toute chose, fort, c'est-à-dire ne pouvant être victime d'aucune vexation injuste, sage, donc disposant Ses actions suivant l'ordre, etc. La science, la puissance, la libéralité et la sagesse de Dieu sont sans limites ; la raison ne parvient pas à les découvrir ; si elle y parvenait, elles ne seraient pas sans limites »[4].

A Xénophane on fait dire en résumé (p. 291) : le Créateur *(mobdi')* Primordial, ipséité (texte?) éternelle et pérenne, ne saurait être conçu

(1) Les « Frères » (*RIÇ*, C, t. IV, pp. 48-49) qui opèrent, comme Ibn Çaddîq, avec la série des interrogations (complète, chez eux, à neuf termes) correspondant aux catégories, admettent deux questions au sujet de Dieu : « est-Il ? » *(hal huwa)* et « qui est-Il ? » *(man huwa)*.

(2) Cf. Goichon, *Distinction*, p. 48 ; dans les aphorismes philosophiques *(foçûç al-hikam)* attribués, probablement à tort, à Fârâbî, le terme est employé dans le même sens que *anniyya* (cf. de Boer, article cité).

(3) Jeu de mots qui n'est valable qu'en grec (θεός—τίθημι) ; cf. Wolfson, *op. laud.*, t. II, p. 136.

(4) Cette assertion se recoupe, on le voit, avec la sentence alléguée par Ibn Çaddîq et les *Dicts Moraux des Philosophes*. Nous traiterons plus amplement ailleurs de cette idée de l'incompatibilité d'une connaissance adéquate de Dieu avec sa suréminence que d'autres formules encore cherchent à traduire au moyen âge. Retenons seulement ici la formule heureuse par laquelle un historien contemporain de la pensée dégage cet aspect de la théologie négative : « ... l'Unité absolue, — l'Ἓν ἀμέθεκτον de Proclus, — cesserait d'être elle-même s'il lui advenait d'entrer dans une relation proprement cognitive » (M. de Gandillac, *La Philosophie de Nicolas de Cues*, Paris, 1941, p. 242).

par aucune espèce de qualification verbale ou intellectuelle, car Il est le créateur de tout cela. Notre raison est créée, donc précédée par le Créateur ; le précédé ne pourra jamais arriver à la hauteur de ce qui le précède.

D'après le *Liber de Causis* (p. 70, 5 ; p. 169 du texte latin), « la Première Cause est supérieure à toutes choses, car Elle en est la cause ; ainsi donc Elle ne tombe ni sous les sens, ni sous la représentation imaginative[1], la pensée, l'intelligence et le discours ; Elle est partant inqualifiable »[2].

d) Nous avons déjà dit la fortune des *attributs négatifs* dans la théologie judéo-arabe. Cette méthode d'éliminer la difficulté suscitée par les qualifications suspectes d'introduire la pluralité en Dieu est encore, semble-t-il, une des nombreuses dettes de la philosophie médiévale envers Plotin, lui-même débiteur des « développements dialectiques sur l'Un de la première hypothèse du Parménide »[3].

« ... Nous pouvons parler de lui [l'Un], mais non l'exprimer lui-même. Nous n'avons de lui ni connaissance ni pensée. — Comment parler de lui, si nous ne le saisissons pas lui-même ? C'est que, sans le saisir par la connaissance, nous ne sommes pas tout à fait sans le saisir ; nous le saisissons assez pour parler de lui, mais sans que nos paroles l'atteignent lui-même. *Nous disons ce qu'il n'est pas ; nous ne disons pas ce qu'il est.* Nous parlons de lui en partant des choses qui lui sont inférieures... » (*Enn.* V, 3, 14, Bréhier, p. 68).

« ... Toute recherche va jusqu'à un principe, et elle s'y arrête. En outre toute question porte sur l'essence, la qualité, le pourquoi ou l'existence. Que le Premier est, au sens où nous disons qu'il est, nous le voyons par les êtres qui sont après lui. Demander sa cause, c'est lui chercher un autre principe ; or le principe universel n'a pas de principe. Chercher ses qualités, c'est demander ses accidents ; or, il n'a point d'accidents. La recherche de son essence montre encore mieux qu'il ne faut poser sur lui aucune question. Saisissons-la, s'il nous est possible, en notre intelligence, et apprenons qu'il est sacrilège de lui rien attribuer... écartons toute notion de lieu de l'idée que nous avons du premier... disons seulement qu'il est, en employant le mot *est* pour la nécessité du discours... nous ne lui attribuons même pas de grandeur. De qualité non plus d'ailleurs ; il n'a pas de forme, même intelligible ; il n'a pas de relation à autre chose ; il est en lui-même, et il existe avant que rien existe... tout

(1) *Wahm*, qui reflète δοξαστόν.

(2) La source est le § 123 de la *Stoïkheiôsis*, cf. BARDENHEWER, pp. 20-21 de l'introduction. Voir aussi *Enn.*, V, 3, 14, Bréhier, pp. 68-69 : « [l'Un] est supérieur à ce que nous appelons être, et il est trop haut et trop grand pour être appelé être : supérieur au verbe, à l'intelligence et à la sensation, puisqu'il nous les a donnés, il n'est aucun d'eux ».

(3) BRÉHIER, *Enn.*, V, p. 68, n. 1.

ce qui est dit de lui n'est que négation... » (*ibid.*, VI, 8, 11, Bréhier, p. 147)[1].

e) Il est constant, et nous le voyons par les quelques textes que nous avons indiqués ici-même, que la doctrine des attributs négatifs ait pour pendant celle de la possibilité de connaître Dieu par une connaissance-reflet, autrement dit par ses actions[2]. Ajoutons seulement un seul texte, d'Ibn Gabirol, qui était probablement familier à notre auteur : « Connaître la véritable nature de la substance, abstraction faite des actions qui en émanent, est chose impossible ; mais il est possible de connaître son existence, désignée par les actions qui en émanent » (*Fons Vitae*, p. 6 = Falqéra, I, 6 ; tr. Munk, *Mélanges*, p. 7) ;

f) Les deux ou trois lignes où Ibn Çaddîq parle de Dieu-Vérité ont été particulièrement maltraitées par le traducteur et les copistes. En tout cas, il y dit que « Vérité » est la meilleure désignation que les philosophes ont pu trouver pour Dieu, assertion pleinement justifiée par les textes[3].

Dès ce développement, strictement spéculatif, sur les attributs, Ibn Çaddîq entr'ouvre la porte à une interprétation qui leur confère une fonction organique dans la foi vivante. Les attributs servent d'objets d'instruction *(lehithlammêd)* ; cette indication laconique est l'amorce d'une doctrine d'*imitatio Dei* qui sera plus largement exposée à la fin du *Microcosme*.

* * *

Le quatrième chapitre du *Microcosme* s'occupe de questions que la théologie mo'tazilite désigne par le terme *'adl* « théodicée » ; il se divise en deux sections principales : obéissance et désobéissance, récompense et châtiment.

Servir Dieu, c'est faire sa volonté ; ne pas la faire, c'est pécher. Pour servir Dieu, il faut d'abord une intention pure (*lêbh nâqî* « cœur net » *mahashâbhâh tehôrâh* « pensée purifiée »). Le fondement de l'obéissance à

(1) Aucun de ces deux morceaux n'a été repris dans la *Théologie*. Cet ouvrage exclut les attributs de Dieu, en enseignant ceci : « Les actions de toutes les choses s'effectuent par les attributs qui sont en elles, non par leur ipséité; quant à l'Agent Premier, il fait la chose sans aucun attribut, car il n'y a aucun attribut en lui ; il agit par son ipséité ». Cette assertion (p. 51, lig. 9-11), enchâssée dans un morceau dérivant d'*Enn.*, V, 8, 3 (1)-4 (8), *n'est pas* dans Plotin. — Pour les formes littéraires exprimant chez les écrivains musulmans l'incognoscibilité de Dieu, cf. Goldziher sur *Ma'ânî*, pp. 12*-13*.

(2) Cf. maintenant Wolfson, *op. cit.*, t. II, p. 157.

(3) Cf. la longue note de Kaufmann, *Attributenlehre*, p. 333, n. 204. Dans la *Théologie*, p. 109, lig. 12 et suiv., l'expression « vérité pure » *(haqq mahd')*, qui sera reprise par Ibn Sînâ, est une addition par rapport à l'original plotinien (*Enn.*, V, 1, 5, Bréhier, p. 21, lig. 1-2). Pour Ibn Sînâ, voir les analyses de Goichon, *Distinction*, pp. 355-357, gf. pp. 35-36. — Chez Ibn Gabirol (*Fons Vitae*, V, 42, p. 335 = Fal. V, 69) : « ... larcitor formae est super omnia... ipse est esse verum ».

Dieu est la gratitude, lui désobéir est le fait d'un ingrat. Ceux qui ne font ni le bien ni le mal ne méritent par conséquent pas de récompense. Ils sont exactement semblables à l'animal qui satisfait ses besoins bestiaux sans nuire à personne. A tout moment de notre vie nous sommes tellement comblés des bienfaits de Dieu que nous ne devons pas cesser de le remercier. C'est pourquoi les Rabbins réprouvent quiconque use d'un objet de ce monde sans prononcer une bénédiction. Les bienfaits de Dieu appellent d'autant plus la reconnaissance qu'ils sont entièrement désintéressés. Ibn Çaddîq trace une comparaison assez développée entre le maître qui nourrit bien son esclave, mais en vue de l'exploiter par toutes sortes de travaux, et n'hésite pas à le punir pour ses fautes avec une inexorable sévérité, et Dieu qui nous donne souverainement le plus précieux des biens, la vie, qui connaît nos fautes cachées, qui sait que nous l'irritons plus souvent que nous ne lui obéissons, et qui nous conserve, malgré tout, Sa grâce et Sa bonté (*Microcosme*, pp. 59-61).

Ibn Çaddîq se place ici complètement dans le sillage de Saadia et de Bahya, eux-mêmes tributaires de la doctrine mo'tazilite, laquelle accentue particulièrement le devoir de reconnaissance au bienfaiteur et en fait même une des données primordiales de la raison. Pour Saadia (*Amânât*, pp. 113-114), l'obligation de payer de retour le bienfaiteur ou de le remercier s'il n'a pas besoin de notre compensation, est le premier des préceptes qu'à cause de leur caractère rationnel Dieu devait imposer aux hommes. Quant à Bahya, la reconnaissance et la pureté d'intention sont l'une et l'autre des piliers de sa doctrine de la vie intérieure[1].

Mais pourquoi Dieu a-t-il imposé à l'homme des commandements dont le sens échappe souvent à la raison? Pour répondre à cette question, il faut, au préalable, savoir pourquoi Dieu a créé l'homme. Il l'a créé pour son bien, de façon absolument désintéressée, toute autre hypothèse étant absurde et conduisant à admettre l'impuissance en Dieu. Il lui a donc donné des commandements pour l'observation desquels il serait récompensé et l'a placé dans ce monde corporel, créé en vue de lui[2].

On ne peut mériter la récompense sans commandements, car alors il n'y aurait plus motif ni à récompense ni à punition. C'est donc l'observation de la Loi qui nous procure la rétribution. Mais, dira-t-on, pourquoi Dieu a-t-il créé le méchant dont il sait qu'il n'observera point ses commandements? On répondra que prescience n'est pas détermination.

(1) Cf. *Hidâya*, pp. 125 et suiv., 150 et suiv. ; *La Théologie Ascétique...*, pp. 34-35, 48-49, 89-96.

(2) Pour tout ce qui concerne la fin de l'homme dans les textes qui nous occupent, voir la monographie très importante d'Isaac Heinemann, *Die Lehre von der Zweckbestimmung des Menschen im griechisch-römischen Altertum und im jüdischen Mittelalter*, Breslau, 1926 (notre auteur y est étudié aux pages 57-59). Nous croyons compléter utilement son étude en soulignant les accointances musulmanes d'Ibn Çaddîq un peu plus qu'il n'avait pu le faire.

L'homme est libre, et le méchant possède, pour bien vivre, exactement les mêmes ressources que le juste (*Microcosme*, pp. 61-63).

Quant aux commandements qui ne semblent pas conformes à la raison, Dieu en connaît les motifs, mystérieux pour nous. On peut du reste en deviner quelques-uns ou, plus exactement, y apercevoir des allusions à certaines grandes vérités religieuses. L'institution du Sabbat inculque deux principes fondamentaux : 1° Dieu existe et le monde est créé ; 2° le monde actuel est le degré préparatoire du monde futur. D'autre part, la prophétie et la distinction de la Palestine nous rappellent notre élection (*Microcosme*, pp. 63-64).

Ces pages du *Microcosme* traitent d'abord de deux problèmes qui, posés comme ils le sont ici, viennent de la théologie musulmane. Le premier est celui de l'imposition des commandements *(taklîf)*.

D'après les *Maqâlât* d'Ash'arî (p. 248), la plupart des Mo'tazilites enseignent que la sagesse de Dieu exige qu'il donne à ses serviteurs la possibilité de s'élever au plus haut degré : ce degré est celui de la récompense *(thawâb)*. [Il a donc fallu que Dieu imposât aux hommes des devoirs dont l'accomplissement leur procurât la récompense]. Il est impossible que Dieu n'ait pas imposé à ses serviteurs l'obligation de le connaître ; il est également impossible qu'ils y soient contraints ; s'il ne leur avait pas ordonné sa connaissance, il eût toléré qu'ils fussent ignorants, ce qui est incompatible avec sa sagesse. Il n'y a que Jobbâ'î et quelques autres pour admettre que Dieu aurait pu commencer par créer les hommes au paradis, sans leur imposer d'abord les commandements qui le leur feraient gagner. D'autre part (*ibid.*, p. 251), tous les Mo'tazilites sont d'accord que Dieu a créé ses serviteurs pour leur profit, non pour leur détriment ; ce qui, dans la création, n'est pas assujéti *(mokallaf)* au service de Dieu, a été créé pour l'avantage ou l'édification de l'assujéti. La plupart d'entre les Mo'tazilites vont jusqu'à refuser d'admettre que Dieu puisse créer quelque chose qu'aucun *mokallaf* ne perçoit[1].

Pour ce qui est de la relation entre la prescience divine et la prédestination, les Mo'tazilites dissocient les deux problèmes : ils enseignent que celui de qui Dieu sait qu'il ne sera pas croyant est capable de croire et Dieu le lui ordonne. Même un exposé dogmatique orthodoxe et modérément anti-mo'tazilite comme le *Fiqh al-Akbar* II (IX^e siècle) admet que la science de Dieu se modèle sur les variations de foi et d'infidélité de l'homme (donc ne les détermine pas)[2]. Yoûsof al-Baçîr exprime la manière de voir des Mo'tazilites par une formule tranchée : « nous avons prouvé que le fait que Dieu sait que Zéid ne croira pas ne l'empêche pas de croire et ne nécessite pas son infidélité ; malgré cette science, Zéid peut croire ». Il enseigne également que l'infidèle a les mêmes ressources à sa disposition

(1) Cf. aussi Tritton, *op. cit.*, pp. 80, 91, 117, 204.
(2) Cf. Wensinck, *The Moslem Creed*, p. 191.

que le croyant[1]. La doctrine de Saadia sur ce point est identique à celle d'Ibn Çaddîq ; il sépare la prescience de la prédestination, prouve la nécessité de communiquer les ordres de Dieu aux infidèles (*Amânât*, pp. 154 et suiv.), enseigne la prééminence de l'homme parmi les créatures, en tant qu'il est destiné à recevoir les commandements de Dieu (*ibid.*, p. 148).

La conception du Sabbat comme symbole de la création du monde se dégage déjà facilement du récit biblique de la création, ainsi que des Dix Commandements ; aussi bien se formule-t-elle dans la liturgie juive et elle est constante chez les théologiens du moyen âge pour qui l'alternative éternité-création était un problème d'actualité brûlant[2]. Et déjà les anciens rabbins avaient considéré le Sabbat comme un avant-goût du monde futur[3]. La mise en rapport de la prophétie et des préceptes spéciaux s'attachant à la Terre Sainte avec l'élection d'Israël est une idée très naturelle chez un théologien juif. Comme c'est un des thèmes essentiels de la pensée religieuse de Juda Halévi dont les relations avec notre auteur sont établies, on ne se hasardera pas trop en conjecturant que ces deux penseurs ont échangé leurs idées à ce sujet. Il est également très probable qu'Ibn Çaddîq s'est souvenu ici de l'enseignement plus général de Bahya touchant la correspondance de la Loi et de l'élection[4].

Continuant à tracer le tableau de la vie religieuse, Ibn Çaddîq explique que la raison interdit de s'occuper d'autre chose que du Créateur. Une fois qu'il l'a connu, l'homme parfait et pieux ressent vivement que rien n'est plus proche de lui que Dieu ; il se détache entièrement du monde, sauf dans la mesure où il en a besoin pour se sustenter et s'en aider en vue de servir son Seigneur. Il considère comme le plus grand bienfait de Dieu de lui avoir donné ses commandements[5]. Enfin, il imite Dieu, ou plus exactement ses actes, puisque l'essence de Dieu lui échappe (*Microcosme*, pp. 64-65).

Bien entendu, dans notre état actuel d'imperfection, nous ne nous maintenons pas constamment dans la voie du bien. Si notre raison nous y achemine, la concupiscence engage au mal. Mais seul le bien est conforme à ce que Dieu aime. C'est dans ce sens que Platon a dit : il est bon que le vulgaire se pénètre de trois vérités : 1° les choses ont un créateur

(1) Cf. *Séfer ha-Ne'ĕmôth*, chap. XXXII, fol. 57v° et suiv., notamment 58r°-v°.

(2) Pour ne citer qu'un prédécesseur et un contemporain d'Ibn Çaddîq, Bahya (*Hidâya*, V, 5, p. 234) a enseigné que les avertissements répétés de l'Écriture en vue de l'observation du Sabbat ont pour but d'écarter de notre esprit l'erreur des *dahriyya*, partisans de l'éternité du monde ; pour Abraham Ibn Ezra (commentaire sur Ex. XX, 8), profaner le Sabbat, c'est nier que le monde est créé.

(3) Le Sabbat « déchet du monde futur », *Genèse-Rabba*, § 17.

(4) Cf. *La Théologie Ascétique*, pp. 37-40.

(5) Ce développement est tout imprégné de la doctrine de Bahya ; cf. *La Théologie Ascétique*, pp. 118-137.

unique qui les maintient sous ses ordres ; 2° le Créateur est omniscient ; 3° l'homme ne se fait point agréer en offrant des sacrifices, mais en faisant le bien. En effet, reprend Ibn Çaddîq, si quelqu'un faisait tout le bien possible sans connaître le Dieu un, il ne serait pas supérieur à l'idolâtre. Dieu étant la source du bien, sans sa connaissance il n'y a point de bien, et si l'ignorant fait en apparence le bien, c'est uniquement par suite de la faiblesse de sa concupiscence (*Microcosme*, pp. 65-66).

C'est donc la sagesse qui est le principe des bonnes actions, car elle conduit à connaître Dieu, donc à le servir. Par conséquent, elle est la cause de l'action ; or c'est par la sagesse et l'action que l'âme humaine devient parfaite et qu'elle se libère des liens de la nature. Pour rendre possible le service de Dieu, ont été créés les substances et les accidents premiers par lesquels on s'élève avec peine aux substances et accidents seconds, alors que le chemin inverse est plus facile à parcourir [naturellement non pour l'homme imparfait]. Bref, la sagesse est l'agent principal du salut, fin de l'homme (*Microcosme*, p. 66).

La sagesse engendre l'acte bon, alors que l'acte mauvais vient de l'ignorance. Cette assertion un peu trop absolue est cependant nuancée par cette considération que le bien est mal par rapport à certains hommes et bon par rapport à d'autres. C'est souvent le cas chez les adhérents des législations philosophiques qui s'attachent au bien par intérêt et non pour lui-même (*Microcosme*, p. 67)[1].

Le véritable bien est identique à l'Un véritable, comme l'enseigne le Philosophe[2]. Le Bien étant le principe et la source des biens, il nous incombe de l'imiter. Outre le Bien, il y a quatre grands principes éthiques : la sagesse, la justice, l'espérance et l'humilité (*Microcosme*, p. 67).

Parmi ces quatre vertus, c'est surtout la justice qui doit être objet d'imitation. Ibn Çaddîq la conçoit comme une rectitude non seulement morale, mais intellectuelle, et lui assigne une sorte de fonction régulatrice de la vie religieuse[3] : il lui appartient de connaître les noms et les attributs de Dieu dans leur sens spirituel et non seulement dans leur sens

(1) Pour saisir la cohésion de ces trois assertions, il faudrait retrouver la source grecque à laquelle elles remontent certainement en dernière analyse. L'expression que nous avons rendue par « adhérents des législations philosophiques » *(ba'alé hanîmûsîm*, en arabe, *açhâb an-nawâmîs)* peut aussi bien désigner les législateurs eux-mêmes.

(2) Cette identification se trouve dans le *De Causis*, p. 98, § 20, texte latin, p. 182 : « res autem simplex una quae est bonitas est una et *unitas eius est bonitas*, et bonitas est res una » ; cf. Horovitz, *Introd.*, p. VI, n. 24 et le texte des *Moqâbasât*, p. 318, traduit ci-dessus, p. 161, n. 3. L'identité de l'Un et du Bien est énoncée en tête d'*Enn.*, II, 9 (Bréhier, p. 111) ; ce texte n'est pas dans la *Théologie d'Aristote*.

(3) Cette spéculation repose au fond sur un gauchissement de sens, car à δικαιοσύνη correspond le mot arabe *'adl*, lequel rappelle par association étymologique *i'tidâl* « équilibre, juste mesure » ; c'est ainsi que dans *Ma'ânî* (p. 6) *'adl* = *i'tidâl*, « juste régulation » des trois autres vertus cardinales.

corporel et sensible ; c'est elle qui impose à l'homme les modalités correctes de la croyance à l'unité de Dieu ; elle suscite en nous la reconnaissance et nous maintient dans la conscience d'être les serviteurs de Dieu, sentiment que notre destinée nous a inculqué, puisque Dieu nous avait réduits à l'esclavage chez les Égyptiens et nous en a affranchis. Le but de la philosophie se trouve être ainsi de connaître les attributs de Dieu et de les imiter dans la mesure du possible ; ce faisant nous gagnons la récompense de la vie éternelle. L'auteur illustre sa doctrine par la parabole d'un jeune prince que le roi, son père, a confié à un éducateur sévère avant de l'accueillir dans son palais ; le temps d'apprentissage terminé, il le fait venir, l'examine, et s'il le trouve tel qu'il le veut, il l'admet à jouir de ses prérogatives, sinon il le repousse. Le fils du roi symbolise les hommes, l'éducateur les jours qui leur offrent des tentations et des châtiments, la maison où l'enfant est éduqué est ce bas monde, le temps d'étude la vie, le palais, enfin, le monde futur. Dieu porte les mêmes noms *(çaddîq, hâsîd)* que les justes et les pieux, et il nous ordonne d'être saints comme il l'est lui-même (*Microcosme*, pp. 67-68).

Ces développements d'Ibn Çaddîq ont été amorcés, nous l'avons vu, dans sa psychologie ; comme celle-ci, ils sont d'inspiration philosophique ; ils font même double emploi, dans une certaine mesure, avec le morceau nourri d'esprit mo'tazilite qui précède. Là, en effet, c'était Dieu qui devait imposer ses commandements à l'homme pour réaliser ainsi le maximum de bien qui est la béatitude éternelle. Ici, c'est l'homme qui doit user avec reconnaissance de l'instrument de perfectionnement que la Divinité a mis à sa disposition, c'est-à-dire de l'âme raisonnable dont les vertus rendent l'homme capable d'imiter son Auteur et de gagner ainsi la béatitude. Dans cette vie, la fin de l'homme est la science, idéal, serait-on disposé à penser, intellectualiste et qui différerait notamment de celui de Bahya, celui-ci mettant la dévotion et l'ascèse au-dessus des activités proprement intellectuelles de l'esprit. Néanmoins, il n'y a pas de désaccord fondamental entre les deux théologiens, car la science elle-même ne sert qu'à actualiser l'imitation de Dieu, comme chez les néoplatoniciens de l'antiquité finissante, suivant la définition du *Théétète*, si souvent reproduite dans la littérature arabe et juive et par Ibn Çaddîq lui-même : « la philosophie est l'assimilation *(homoïôsis)* à Dieu dans la mesure où c'est possible à l'homme »[1].

Aussi bien Ibn Çaddîq s'accorde-t-il avec Bahya pour voir dans la morale une lutte entre la raison et la concupiscence[2].

D'autre part, la fin dernière n'est pas la perfection intellectuelle, mais la béatitude éternelle obtenue par la purification morale. Si, selon le

(1) Cf. les textes réunis dans *Attributenlehre*, p. 255, n. 3 et KRAUS, *Jâbir ibn Hayyân*, t. II, p. 99, n. 2-3.

(2) Cf. *La Théologie ascétique...*, pp. 27 et suiv., 87 et suiv.

prophète (*Jér.* IX, 23), Dieu se désigne comme celui qui « exerce la bonté, le droit et la justice » sur la terre et ajoute « car c'est à cela que je prends plaisir », ce message révélé signifie selon Ibn Çaddîq : « voici tout ce que je vous demande, car c'est par la justice que subsistent toutes les créatures ». Il y a là, selon l'expression heureuse de M. Heinemann (*Zweckbestimmung*, p. 59) une sorte de « gnose éthique ». Et il convient de souligner que derrière l'*imitatio Dei* d'inspiration philosophique se profile l'aspect purement religieux de cette même doctrine qui est un des thèmes importants de la théologie des rabbins du Talmud ; les penseurs du moyen âge le reprennent résolument et ont conscience de le continuer[1].

Les remarques d'Ibn Çaddîq concernant la « sagesse » et l'« action » se rattachent, on le voit sans peine, au problème de la relation entre *theôria* et *prâxis* qui a beaucoup intéressé les penseurs musulmans et juifs du moyen âge, non seulement en tant que question de pure éthique philosophique, mais pour l'incidence qu'il a sur l'équilibre de la vie religieuse[2]. Bien que notre auteur ne s'étende pas particulièrement là-dessus, il est clair qu'il entend faire très large la part de chacun de ces deux facteurs de la vie humaine ; il se garde de donner la prépondérance absolue à la contemplation et à la perfection purement intellectuelle, en quoi il se trouve d'accord avec la plupart de ses devanciers juifs[3]. Du moins la sagesse régit-elle l'action bonne ; elle en est la condition nécessaire (mais Ibn Çaddîq ne dit pas qu'elle soit suffisante). L'ignorance annule la valeur des actions qui, en principe, seraient bonnes. Seulement, la masse des croyants qui ne se compose tout de même pas de philosophes, peut faire son salut avec un bagage fort réduit de connaissances éthico-religieuses, fixé par Platon dans un passage des *Lois*, rappelé également par un auteur musulman d'Espagne, aîné d'une vingtaine d'années d'Ibn Çaddîq, et dans un contexte doctrinal assez voisin du sien[4].

(1) Sur l'*imitatio Dei* dans les anciennes sources rabbiniques et chez Philon, voir, en dernier lieu, I. Bettan, *Studies in Jewish Preaching*, Cincinnati, 1939, pp. 40-41 et surtout Wolfson, *Philo*, t. II, pp. 194-196 ; pour l'Islam, Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, 2e éd., Heidelberg, 1925, p. 304.

(2) Goldziher en a retracé l'histoire avec sa maîtrise habituelle dans ses notes sur *Ma'ânî*, pp. 54*-60* ; il mériterait une monographie détaillée (pour les positions antiques initiales, voir Jaeger, *Aristotle*, 2e éd., aux endroits marqués à l'index s. v. *Theoretic Life*). Ghazâlî tenta aussi de fixer les positions respectives de la science spéculative et de l'action ; cf. Hachem, *op. cit.*, pp. xxii-xxiii. Ibn Çaddîq et Ghazâlî ont en commun la combinaison de la doctrine des quatre vertus avec le problème du rapport de la science et de l'action, mais à d'autres égards leurs exposés diffèrent trop pour qu'on ose supposer l'utilisation, nullement impossible en principe, du *Mîzân al-a'mâl* par l'auteur juif.

(3) Goldziher a brièvement signalé leurs positions. Ajoutons seulement qu'Abraham bar Hiyya voit dans l'ignorance de l'âme, serait-elle munie de bonnes œuvres, un empêchement majeur à l'entrée immédiate dans le monde supérieur après a mort ; cf. *A. b. H.*, p. 203.

(4) Nous voulons parler d'al-Batalyawsî (voir ci-dessus, p. 97, n. 1). Le texte en question a été reproduit par Asín Palacios (antérieurement à son édition) dans son

En refusant toute valeur aux bonnes actions accomplies dans l'ignorance de Dieu, Ibn Çaddîq prend peut-être position dans une question débattue jadis par les Mo'tazilites. Certains d'entre ceux-ci refusaient toute valeur à l'acte religieux de celui qui, en l'accomplissant, n'a pas Dieu en vue ; ainsi les *dahriyya*, négateurs d'un Dieu personnel et libre, ne peuvent avoir aucune obéissance ni connaissance religieuse. D'autres dénient la valeur des actes d'obéissance des *moshabbiha* (anthropomorphistes). Un Mo'tazilite ('Abbâd) va jusqu'à enseigner que les actes de celui qui ignore Dieu sont pure ignorance et aucun ignorant n'obéit à Dieu (Ash'arî, *Maqâlât*, pp. 429-430).

En définitive, la spéculation de Joseph Ibn Çaddîq le conduit, par des démarches théologiques, d'inspiration mo'tazilite, et philosophiques, d'inspiration platonicienne[1], à peu près à la même conclusion qu'avait atteinte Bahya par la voie d'une méditation jalonnée par les étapes de la vie intérieure, empruntées à l'ascétique musulmane : détachement du monde, vie concentrée dans le service de Dieu au moyen des vertus soigneusement cultivées de l'âme et des commandements de la Loi révélée.

En appendice à cette section traitant des commandements, Ibn Çaddîq examine encore deux questions connexes. Il se demande d'abord s'il y a ou non une hiérarchie dans les actes d'obéissance et de désobéissance.

mémoire : *Tesis de la Necesitad de la Revelación* dans *al-Andalus*, t. III, 1935, pp. 382-383 ; le texte était auparavant connu dans la version hébraïque de Juda Ibn Tibbon, éd. D. Kaufmann, *Die Spuren al-Batlajûsî's in der jüdischen Religionsphilosophie*, Leipzig, 1880, p. 48, lignes 9-16. Voici comment cet auteur s'exprime : « Rien ne concourt davantage au salut de chaque homme et de la société humaine que de connaître et de tenir par conviction trois thèses, et rien n'est plus nuisible que de les ignorer et d'en tenir le contraire : premièrement, de savoir que les choses ont un Créateur unique, deuxièmement, qu'Il ne se désintéresse d'aucune chose et qu'aucune chose ne Lui échappe, mais que toutes les choses tombent sous Sa science, Sa providence et Son gouvernement, troisièmement, qu'Il n'agrée ni n'accepte de personne qu'il pèche sciemment, quitte à compenser sa faute par un sacrifice afin d'obtenir Son pardon ; tout au contraire, le sacrifice n'est accepté que consécutivement à une bonne œuvre ». Le même texte, raccourci, se lit chez Shahrastânî, *Milal*, p. 288. Le texte hébreu traduit de l'arabe d'Ibn Çaddîq est plus concis et plus proche du grec, mais il a en commun avec la version d'al-Batalyawsî le mouvement général et la tournure affirmative, alors que l'original (Platon, *Lois*, X, 855) a la tournure négative : θεοὺς ἡγούμενος εἶναι κατὰ νόμους οὐδεὶς πώποτε οὔτε ἔργον ἀσεβὲς εἰργάσατο ἑκὼν οὔτε λόγον ἀφῆκεν ἄνομον, ἀλλὰ ἕν δή τι τῶν τριῶν πάσχων ἢ τοῦτο ὅπερ εἶπον οὐχ ἡγούμενος, ἢ τὸ δεύτερον ὄντας οὐ φροντίζειν ἀνθρώπων, ἢ τρίτον εὐπαραμυθήτους εἶναι θυσίαις τε καὶ εὐχαῖς παραγομένους. Voir Horovitz, *Introduction*, p. IV, n. 14.

(1) La libération des « liens de la nature » que nous relevons dans ce contexte est une métaphore très commune chez les « Frères ». On l'a aussi chez Ibn Gabirol *(Fons Vitae*, p. 204, lig. 17 : « ut expedias illum [intellectum tuum] a captiuitate naturae »), dans une page très belle et de saveur toute plotinienne sur l'union de l'intellect humain avec les substances spirituelles, qui traduit un élan mystique d'essence *philosophique*. Cette note de mysticisme est assez loin de l'esprit de Bahya et ne semble pas avoir attiré non plus notre auteur de façon particulière.

Sa réponse est qu'au point de vue de la vie religieuse de l'homme, certains préceptes ont évidemment plus d'importance que d'autres, ainsi le Sabbat et la circoncision par rapport à la défense de labourer avec un âne et un bœuf attelés ensemble. Du point de vue de Dieu, cependant, tous les commandements sont également révélés et possèdent la même force obligatoire ; d'autre part, tous les péchés constituent une égale offense (*Microcosme*, p. 68).

La deuxième question est celle de la pénitence. Comme Dieu sait que la nature de l'homme est mauvaise et défectueuse, et que la créature ne manquera pas d'irriter le Créateur, il lui a donné la pénitence *(teshûbâh)* qui est proprement le repentir ou mieux la condition *(harâṭâh)*. Notre auteur indique les mêmes quatre conditions de la pénitence que Saadia, Bahya et Abraham bar Hiyya[1]. Ce développement sur la pénitence lui fait encore répéter qu'il est indispensable de servir Dieu avec un cœur pur, par conviction intellectuelle, sans arrière-pensée de récompense ni par peur du châtiment[2] ; il cite ici la réponse que le « Philosophe » a donnée à quelqu'un qui lui demandait quelle était la marque de sa sagesse octroyée par Dieu à laquelle il prenait le plus de plaisir : « c'est que je fais mon devoir volontairement et non par le lien de la loi ».

Sur le bon et le mauvais penchant, le vulgaire nourrit des idées erronées ; il se les représente comme deux anges de caractère opposé qui flanquent l'homme à sa droite et à sa gauche. De cette conception il ne résulte que des absurdités. Si ces deux anges forcent l'homme d'agir d'une manière ou d'une autre, c'en est fait du libre arbitre ; s'ils sont là pour noter les actes de l'homme, c'est l'omniscience de Dieu qui est mise en question. En réalité, le bon penchant est la raison, le mauvais la concupiscence ; de cette dernière l'homme ne peut se passer pour accomplir ses fonctions vitales ; aussi opère-t-elle avant la raison qui doit par la suite la maîtriser (*Microcosme*, pp. 68-70).

L'interprétation avancée ici reproduit la doctrine de Bahya[3], tandis que les deux anges par lesquels le vulgaire personnifie à tort le bon et le mauvais penchant sont ceux que le Talmud (*Sabbat*, 119 *b*) dit accompagner chez lui le Juif rentrant de la synagogue le vendredi soir, puis ceux qui, selon la croyance populaire juive (et musulmane) notent les actes de chaque homme[4].

(1) Cf. *A. b. H.*, p. 213, et surtout *La Théologie Ascétique*, pp. 102 et suiv.

(2) C'est là une des idées le plus anciennement cristallisées de la morale des Rabbins ; Bahya la met particulièrement en relief.

(3) Cf. *La Théologie Ascétique*, pp. 26 et suiv.

(4) La protestation d'Ibn Çaddîq prélude à l'examen plus approfondi de ces questions qui conduira également Maïmonide (*Guide*, III, 23) à des conclusions spiritualistes.

***

La deuxième section du quatrième chapitre du *Microcosme* est intitulée : « De la rétribution ; la récompense, le châtiment et leur véritable signification ».

La récompense et le châtiment sont les deux aspects de la rétribution. Le lieu de celle-ci est le monde futur qu'on dénomme ainsi parce qu'on y va après la vie présente ; en réalité, il précède ce monde-ci en existence et en dignité (*Microcosme*, pp. 70-71).

La première question à résoudre est celle de savoir si la rétribution peut avoir lieu dans ce monde-ci. La réponse de l'auteur est négative, pour les motifs suivants :

1° L'expérience quotidienne montre que dans ce monde les justes souffrent, alors que prospèrent les méchants ;

2° Le châtiment et la récompense doivent durer éternellement (ce point sera prouvé ultérieurement) ; or nous savons que ce monde n'est pas sans fin ;

3° Les plaisirs de ce monde ne méritent pas pleinement leur nom ; ce ne sont en fait que des temps de repos relativement aux états morbides ainsi qu'il a été montré en psychologie ; par exemple, la faim est un plaisir lorsqu'elle succède à une indigestion ; tout à l'opposé les plaisirs et peines du monde futur sont exclusivement d'ordre spirituel, ils sont éternels et inaltérables ;

4° Il n'est pas possible que l'homme soit rétribué avant d'avoir entièrement fourni sa carrière.

On objectera qu'il y a tout de même une sorte de rétribution dans le monde, à savoir celle qui châtie le juste pour les quelques péchés qu'il a pu commettre ici-bas, et qui récompense le méchant pour ses quelques rares bonnes actions, en sorte que l'un et l'autre aient leurs comptes apurés lorsque sonnera l'heure de la rétribution future.

Ibn Çaddîq décline résolument cette présentation aussi courante que spécieuse de la théodicée. Il estime au contraire que le juste considère le mal qui lui arrive comme un bienfait qui tantôt l'avertit, tantôt expie ses péchés ; le bien qui échoit au méchant n'est pas un payement anticipé, mais un sursis ; s'il ne se repent pas, sa responsabilité n'en sera que plus grave.

La rétribution est sans fin. Il n'y a aucune équivalence à poser entre le nombre des années d'obéissance ou de désobéissance dans cette vie et la durée du bonheur ou du châtiment d'outre-tombe. Dans l'autre monde il n'y a point de temps, car s'il y en avait, il y aurait aussi espace ; nulle différence ne subsisterait alors entre ce monde-ci et celui à venir. Du reste, qu'arriverait-il après un siècle, mettons, de peine ou de récompense ?

Au mieux ou au pis, selon le cas, il y aurait anéantissement total, et c'est encore le méchant qui aurait tout l'avantage de la situation.

Autre question : qu'arrive-t-il à l'homme qui, peu de temps avant sa fin, change de conduite, en bien ou en mal. D'après Ibn Çaddîq, « en toute chose il faut considérer la fin » : c'est l'attitude finale et l'intention de l'homme qui décident de son sort dans l'au-delà. On ne saurait contester, en effet, qu'un pécheur converti *in extremis* ne doive être pardonné, sous peine d'enlever toute efficacité à la pénitence. La justice exige également que la rétribution pour les mérites et les démérites soit individuelle et ne soit point reportée sur les descendants de l'intéressé ; les textes scripturaires qui semblent s'opposer à cette manière de voir signifient en réalité (et ici notre auteur ne fait que reprendre une des interprétations de la théodicée proposées dans le Talmud) que le mérite ou le démérite des pères retombe sur les fils dans la mesure où ceux-ci se conforment à la conduite de leurs ascendants (*Microcosme*, pp. 71-72).

Dans ses développements sur la nécessité et l'éternité de la rétribution future, Ibn Çaddîq suit en partie le chapitre IX des *Amânât* de Saadia[1], qu'il utilise d'ailleurs librement, en s'écartant même parfois de la doctrine qui y est exposée. On retrouve chez Saadia le premier argument d'Ibn Çaddîq et le troisième, sauf que Saadia ne considère pas la rétribution comme exclusivement spirituelle et n'enseigne la perpétuité de la peine que pour les incroyants, les polythéistes et les responsables de péchés capitaux, morts en impénitence finale, tandis que les péchés véniels trouvent expiation dans ce monde. C'est précisément ce dernier point que le *Microcosme* semble contester, alors que, pour l'explication de la longévité des pécheurs comme un sursis aggravant leur responsabilité, il suit de près la doctrine des *Amânât*. Une autre divergence est que Saadia admet pour l'autre monde l'existence d'un certain temps et d'un certain espace, bien différents de ceux que nous connaissons, mais réels quand même ; Ibn Çaddîq nie complètement l'un et l'autre. Ces divergences marquent en somme un spiritualisme plus accentué chez cet auteur du XII^e^ siècle par rapport à son prédécesseur du X^e^[2].

L'étude de la rétribution et le souci de battre en brèche l'enseignement de Yûsof al-Baçîr à chaque occasion qui se présente, amènent ensuite Ibn Çaddîq à prendre position dans un curieux problème de la théodicée

(1) Analysé par VENTURA, *op. cit.*, pp. 271-278.

(2) En théologie musulmane, l'éternité des joies du paradis et des peines de l'enfer est généralement admise. Il n'y eut guère que Jahm b. Çafwân (mort en 128-746) pour enseigner que paradis et enfer finiront aussi par retourner au néant, et il ne restera que Dieu seul. Mais cette thèse semble avoir trouvé peu d'écho (voir *Maqâlât*, pp. 148, lig. 11-149, lig. 2 et les parallèles indiqués par l'éditeur ; cf. pp. 164, lig. 4 ; 279, lig. 2 ; 474, lig. 14). 'Allâf a pensé que les habitants du paradis et de l'enfer finiront par se figer et cesseront tout mouvement, mais il n'a pas contesté l'éternité des deux compartiments de l'au-delà.

mo'tazilite. Yûsof professait dans son *Mançûrî*[1] que les bêtes et les enfants recevront compensation dans l'au-delà pour les souffrances qu'ils ont endurées ici-bas, sans qu'il y ait eu responsabilité de leur part. A cette thèse, Ibn Çaddîq oppose plusieurs objections :

1° Si les bêtes ont droit à une compensation, la loi qui enjoint de les sacrifier prescrit une injustice ;

2° Si un pécheur mange d'une bête, de deux choses l'une : ou bien il en profite, ou bien la parcelle de la bête qu'il a consommée sera punie avec lui ; où est alors la compensation?

3° Si la bête peut recevoir compensation, elle peut aussi bien bénéficier de la rétribution, donc devrait avoir reçu des commandements ; si elle n'en a pas reçu, c'est qu'elle est dépourvue de raison ; en conséquence, elle n'est pas susceptible non plus de compensation ;

4° Si Dieu peut récompenser, sans qu'il y ait eu mérite, il peut aussi punir sans motif ; que devient alors la justice? Qu'on ne dise pas que la compensation de la bête et de l'enfant est radicalement différente de la rétribution impartie aux hommes. De deux choses l'une : ou bien la compensation est mauvaise dans son espèce, auquel cas il y a injustice de la part de Dieu, ou bien elle est bonne dans son espèce, et alors il n'y a qu'une différence de degré entre elle et la récompense octroyée à l'homme. Toutes ces erreurs proviennent de ce que les tenants de la thèse critiquée conçoivent la rétribution comme corporelle (*Microcosme*, pp. 71-74).

La théorie de la « compensation » *('iwad)* des souffrances subies par les enfants irresponsables et les bêtes est un corollaire de la théorie mo'tazilite de la justice divine.

Au rapport d'Ash'arî (*Maqâlât*, p. 253), il y eut trois opinions parmi les Mo'tazilites relativement aux souffrances des enfants : selon les uns, Dieu peut les faire souffrir sans raison et ne les en compense pas ; au gré de la majorité, c'est pour servir d'exemple aux adultes qu'ils souffrent, mais Dieu leur en doit compensation, sinon il les aurait fait souffrir injustement ; la troisième opinion est celle des partisans du *lotf*, c'est-à-dire de ceux qui imposent à Dieu l'obligation d'exercer constamment sa grâce envers ses créatures ; ceux-ci estiment que Dieu fait souffrir les enfants pour leur donner ensuite la compensation, encore qu'il eût été plus salutaire *(açlah)* de la leur donner sans souffrance préalable ; toutefois, Dieu n'est pas tenu de faire [constamment] ce qui est le plus salutaire.

Sur un point cependant tous les Mo'tazilites sont d'accord. Dieu ne saurait faire souffrir et châtier les enfants dans l'autre monde (*ibid.*, p. 254).

Un *Motakallim* nommé Bakr (vers 800) résolut la question d'une manière radicale : les enfants au berceau (une source plus récente ajoute

(1) *Mahkhtmath Petht*, chap. XXVII, ff. 98-99.

« les bêtes ») ne souffrent pas, même si on les coupe ou on les frappe[1].

La question de la souffrance des bêtes a également donné lieu à plusieurs opinions dont je ne relève ici qu'une partie. Selon l'une, Dieu accordera compensation aux bêtes dans l'autre monde ; pourvues des formes les plus belles, elles jouiront de délices éternelles au paradis. Certains théologiens ne se hasardent pas à trancher la question de savoir si la compensation aura lieu dans ce monde, à la résurrection ou dans le monde futur ; d'autres, encore plus discrets, se contentent d'affirmer que nous savons qu'elles recevront compensation, sans que nous en connaissions les modalités. Un docteur pense qu'elles seront ressuscitées, mais anéanties [ensuite]. Poussant la théorie à l'extrême, les Mo'tazilites se demandent même si Dieu ne perfectionnera pas dans l'autre monde l'intelligence des bêtes en sorte qu'elles ne nuiront plus les unes aux autres, et si la bête qui eut à souffrir dans ce monde d'une autre bête ne recevra pas compensation.

En face de ces spéculations[2], les orthodoxes maintiennent que le sort des enfants dépend de l'arbitraire divin : si Dieu veut, il les châtie, sinon il en fait ce qu'il désire (*Maqâlât*, p. 296).

Dans l'exposé de sa propre dogmatique[3], Ash'arî enseigne que Dieu inflige la souffrance aux enfants, quoi qu'en disent les Mo'tazilites, et dans ce monde et dans l'au-delà. Si les Mo'tazilites reconnaissent que Dieu peut faire souffrir les enfants ici-bas pour que leurs douleurs servent d'avertissement à leurs parents, pourquoi ne pourrait-il pas châtier les enfants des infidèles dans l'au-delà, afin d'irriter par cela leurs parents ?

Le problème de la compensation a préoccupé de bonne heure les théologiens juifs de la période judéo-arabe. Une des preuves alléguées par Saadia à l'appui de la nécessité de la rétribution est que si la justice divine a exigé le massacre des enfants des Madianites et l'extermination de ceux de la génération du déluge, il en faut conclure à l'existence d'un état après la mort où ils obtiendront compensation *(ta'wîd)* pour ce que, victimes innocentes, ils ont enduré (*Amânât*, p. 263, cf. Ventura, p. 273).

Vers la fin du x^e^ siècle, deux autorités rabbiniques réputées s'occupent de la question. En 992, une consultation fut adressée de Kairouan au chef d'école talmudique en Irak, au sujet de l'histoire que le Talmud *(Bâbâ Meçi'â* 85 *a)* raconte de R. Juda le Prince, frappé d'une maladie douloureuse pour avoir livré aux bouchers un veau qui s'était réfugié

(1) Cette conception repose sur la négation de la causalité, commune à beaucoup de *Motakallimûn :* d'un coup porté par un agent, la douleur ne résulte pas nécessairement dans la victime ; il faut que Dieu la crée, donc il peut aussi bien ne pas la créer.

(2) On trouvera d'autres détails dans Tritton, *op. cit.*, pp. 77, 90, 94, 103, 105, 192.

(3) *Kitâb al-Ibâna*, Le Caire, 1348 h., p. 56. — Je n'ai pas pu voir la traduction annotée de ce traité : *The Elucidation of Islams Foundation, a Translation with Introduction and Notes*, by Walter C. Klein, *American Oriental Series*, vol. XIX, New Haven, 1940.

auprès de lui, et délivré plus tard de ce mal pour avoir sauvé la vie aux petits d'une belette. Dans sa réponse, le Gaon (chef d'école) Sherîra expose, entre autres, que tous les êtres vivants que Dieu permet d'égorger recevront une compensation, donc ils n'ont pas été créés en vue d'un mal, mais en vue d'un bien[1].

Et Nissim de Kairouan, dont on sait aussi par ailleurs qu'il était imprégné d'idées mo'tazilites, enseigne à la même époque que les justes et les enfants seront compensés dans l'autre monde bien au delà des souffrances qu'ils ont subies dans ce monde-ci[2].

Yûsof al-Baçîr dont la théorie constitue l'objectif direct des attaques d'Ibn Çaddîq, écrit dans le *Mohtawî*[3] : « les gens professent diverses opinions au sujet de la douleur : les dualistes [Manichéens] enseignent qu'elle est uniquement mauvaise, ce qui les conduit à affirmer qu'elle est l'œuvre des ténèbres ; les *Majûs* [Zoroastriens] sont du même avis et ils l'attribuent à Satan [Ahriman], les déterministes *(mojabbira)* la tiennent pour bonne, et l'attribuent, selon leur théorie, à Dieu ; les partisans de la métempsychose *(tanâsokhiyya)* la tiennent aussi pour bonne, en tant qu'elle est méritée [par suite d'un péché commis dans une existence antérieure], et ils nient la compensation ; les *Bakriyya* nient que la douleur des enfants les incommode ; ils prétendent que l'enfant ne ressent pas de douleur quand on le bat et qu'il n'est pas incommodé par la maladie, « Abbâd pense que la douleur est destinée à marquer la différence entre les êtres intelligents et ceux dépourvus d'intelligence. »

Contre la théorie de Bakr, le docteur karaïte commence par faire valoir un argument du sens commun : nous nous souvenons que les coups que nous avons reçus dans notre enfance nous ont fait mal. Il ne se contente cependant pas de cette réplique superficielle, mais fait voir que l'erreur de Bakr a consisté dans la confusion de la perception sensible et de la connaissance intellectuelle. La première conditionne la seconde, la réciproque n'étant pas vraie ; si donc l'enfant ou la bête sont dépourvus d'intelligence, il ne s'ensuit pas qu'ils soient insensibles. D'autre part, une injustice n'est pas condamnable parce que la victime en est intelligente ou un être humain, mais elle l'est en elle-même. Si donc, contrairement à l'opinion des Bakriyya, les enfants ressentent les douleurs, ils ne peuvent pas souffrir pour une autre raison que les personnes intelligentes, c'est-à-dire en vue d'une utilité, ou pour écarter un mal [encore plus grand],

(1) Texte dans *Zikhrôn la-Rishônîm* d'A. Harkavy, t. IV, § 375, pp. 190 et sq.

(2) Voir *Megillath Sethârîm* (recueil des fragments de ce livre, colligés par S. Pozn anski), p. 17 (d'après *Séfer Hasîdîm*, § 32, p. 30). — Voir l'étude (qui déborde la question traitée ici) de V. Aptowitzer, *The Rewarding and Punishing of Animals and Inanimate Objects according to the Aggadic View of the World*, dans *Hebrew Union College Annual*, t. III, 1926, pp. 117 et suiv.

(3) Cf. *Ne'îmôth*, chap. XXIII, f. 47v°.

mais non pour l'avoir mérité, puisqu'ils ne sont pas responsables ; il en est de même pour la bête.

La rétribution appartient donc, pour revenir à Ibn Çaddîq, au monde futur et elle sera éternelle. L'auteur a déjà laissé entendre qu'il ne la tenait pas pour corporelle. Il ne manque pas de revenir sur cette question qui lui tient à cœur (*Microcosme*, pp. 74-75), comme du reste, nous l'avons vu, tous les points de doctrine où les conceptions du vulgaire heurtaient par trop les manières de voir philosophiques.

Le vulgaire qui ne comprend pas les paroles des prophètes tient la rétribution pour corporelle. Il y a, dit-on, un certain temps et un certain lieu où Dieu règlera les comptes de ses créatures ; il ouvrira les registres et les livres portant les mérites et les péchés de chacun, après qu'il aura réuni les corps des hommes à leurs âmes, en leur donnant la faculté de remémorer tout ce qu'ils ont fait durant leur vie.

Cela suppose d'abord, objecte Ibn Çaddîq, que Dieu est corporel, sinon comment imaginer qu'il prenne jamais position dans l'espace et dans le temps. L'inscription des actes ferait croire qu'autrement Dieu les aurait oubliés ; puis, combien de temps faudra-t-il pour juger les êtres innombrables qui ont et qui auront existé depuis la création jusqu'à la fin du monde, surtout s'il y en a qui n'admettront pas la sentence sans discussion. On allègue le passage de Daniel (VII, 9 et suiv.), « ... l'on plaçait des trônes, l'Ancien des Jours s'assit, les juges prirent place et les livres furent ouverts ». Mais, sous peine d'absurdité, ce verset doit être interprété au figuré. Supposer la rétribution corporelle conduit aussi à des absurdités dont Ibn Çaddîq se plaît à énumérer plusieurs, mais la version hébraïque est très altérée à cet endroit. Entre autres, il souligne que la corporéité de la rétribution en implique la finitude, puisque le corporel ne saurait être séparé du temps et celui-ci est limité. Il est pareillement déraisonnable de soutenir que le corps et l'âme seront réunis pour recevoir la rétribution. Si l'on veut punir un menuisier, ne serait-ce pas pure démence que de frapper son outil ? Et ne serait-ce pas une sottise que de le châtier son outil à la main ? Les conceptions de ce genre effacent toute distinction entre le monde présent et le monde futur et conduisent même à borner la rétribution à ce monde-ci. C'est ainsi que certains ont localisé les divers degrés de châtiments[1]. Il y aura évidemment des différences entre les hommes, mais elles seront celles des situations que les âmes occuperont dans le monde supérieur suivant leur pureté ou leur impureté. Combattre la corporéité de la rétribution n'implique pas qu'on nie la résurrection. L'auteur se fait fort de montrer qu'il l'affirme encore plus que ses adversaires.

La félicité pour l'âme consiste à retourner dans son monde originel et

(1) Allusion aux rêveries sur la topographie de l'enfer, si répandues dans la littérature des trois religions monothéistes au moyen âge.

à être illuminée, sans intermédiaire, par la lumière émanée de Dieu, une fois qu'elle a quitté ce bas monde de misère, geôle du juste et paradis du méchant. Comme tout être, l'âme a tendance à rejoindre son lieu naturel. Mais si, à la mort, elle n'est pas purifiée des concupiscences terrestres, elle ne peut retourner dans son monde ni revenir sur la terre ; entraînée dans le mouvement des sphères, brûlée par le feu élémentaire, elle mène alors une existence misérable. On peut toutefois parler en un certain sens de la résurrection des morts. Les justes, les patriarches, les martyrs qui ont souffert dans l'exil reviendront à la vie pendant l'époque messianique, après avoir déjà joui de la récompense, et ne mourront plus. Les hommes que l'avènement de l'ère messianique trouvera en vie mourront et seront admis au monde futur et à la vision béatifique.

En professant la spiritualité de la rétribution dans l'au-delà, Ibn Çaddîq n'a pas innové en théologie juive[1] ; ce qui est plus original, c'est qu'il le fasse si radicalement et en rompant nettement en visière avec les conceptions eschatologiques qui se ressemblaient tellement, au moyen âge, dans les croyances des simples, à quelque confession qu'ils appartinssent. Tout porte à croire que Bahya n'admettait déjà plus d'autre survie et d'autre rétribution que celles de l'âme ; il ne parle cependant de ces questions qu'avec une extrême réserve[2] qui contraste avec la franchise agressive dont fait preuve ici son cadet. Quant à Saadia, il n'avait pas encore complètement éliminé l'élément corporel de la rétribution, et la polémique de notre auteur se réfère peut-être précisément à son enseignement[3]. Dégagé des idées de l'eschatologie religieuse vulgaire, Ibn Çaddîq ne l'est pas d'une autre mythologie de l'au-delà, celle des néoplatoniciens dont nous avons eu l'occasion de signaler les spéculations chez Abraham bar Hiyya[4]. Il doit pourtant consentir à un accommodement avec la tradition juive, en acceptant, en dépit de la logique de son système, l'époque messianique et la résurrection de la chair qu'il cherche d'ailleurs à minimiser. Ici encore, il se rencontre partiellement avec Abraham bar Hiyya[5], avec cette différence que chez ce dernier l'eschatologie nationaliste

(1) Pour l'histoire de la question, chez les Musulmans et les Juifs, voir GOLDZIHER sur *Ma'ânî*, pp. 51* et suiv.

(2) Cf. *La Théologie Ascétique*, p. 105, n. 2.

(3) Dans *Amânât*, p. 265, Saadia enseigne que le corps et l'âme recevront ensemble la rétribution, bien qu'il cherche à représenter celle-ci comme très éloignée de ce que nous pouvons concevoir dans cet ordre d'idées ; cf. VENTURA, *op. cit.*, pp. 241 et suiv. — Les conclusions de David b. Marwân al-Moqammeç (XVI[e] dissertation, version hébraïque conservée dans le commentaire de Juda b. Barzilaï sur le *Séfer Yeçira*, éd. Halberstam, pp. 151-154) sont semblables à celles de Saadia. Cet auteur fait remarquer que l'affirmation de la spiritualité intégrale de la rétribution est une doctrine philosophique qui va de pair avec la négation de la résurrection des morts.

(4) Cf. *A. b. H.*, pp. 204-205. — Ajouter aux références données à cet endroit *Asclépius* 28, Nock-Festugière, pp. 334-5 et note 238, p. 385.

(5) Cf. *A. b. H.*, pp. 216-218.

est une construction en réalité indépendante de l'eschatologie philosophique à laquelle elle est juxtaposée, sans que l'auteur cherche vraiment à les fondre ensemble ; il tient visiblement à l'une autant qu'à l'autre et ne semble pas avoir un sentiment net de leur incompatibilité. Chez Ibn Çaddîq, au contraire, le morceau, fort écourté, d'eschatologie traditionnelle est manifestement une pièce rapportée ; il suffit de remarquer combien l'idée de la résurrection de la chair, quelque limitée qu'on se la représente, est contradictoire avec l'incorporéité de toute survie ; en fait, on ne saurait la considérer que comme une concession accordée de mauvaise grâce aux idées de la majorité. Il est pourtant à noter que, contrairement à ce qu'on attendrait, Ibn Çaddîq ne suit pas non plus jusqu'au bout l'idéologie néoplatonicienne dont il s'inspire si souvent ; il ne cherche pas à intégrer dans son système cet aspect de l'eschatologie philosophique qui fait consister la résurrection et la fin du monde présent dans la séparation définitive entre l'âme universelle et la sphère, spéculation à laquelle s'arrêtent complaisamment les « Frères »[1] ; ne serait-ce pas qu'il a senti que l'adoption d'une doctrine pareille eût contredit trop ouvertement même le peu qu'il avait conservé de l'eschatologie traditionnelle ?

* * *

Si nous jetons un coup d'œil rétrospectif sur les doctrines philosophiques et théologiques de Joseph Ibn Çaddîq, nous constaterons qu'elles représentent un amalgame d'idées parfois insuffisamment assimilées, et que, surtout, elles traduisent une attitude intellectuelle de transition entre le *Kalâm* et la philosophie. Il faut même préciser davantage. En tant que philosophe, Ibn Çaddîq est nettement néoplatonicien, on peut même dire gabiroliste, puisqu'il est presque le seul penseur juif qui ait tenté d'incorporer des parties notables du système d'Ibn Gabirol dans son explication du monde[2]. Son néoplatonisme n'empêche pas de mettre largement à contribution la physique et la psychologie d'Aristote, colorée, celle-ci, d'apports platoniciens et galéniques, comme généralement dans les exposés élémentaires des Arabes aux X-XI[e] siècles ; l'utilisation d'Ibn Sînâ est fort possible ; en tout cas, l'on ne voit pas d'influence marquée de ce penseur sur Ibn Çaddîq. A côté de l'influence gabirolienne, il est très probable que la pensée de notre auteur s'alimente également à un autre courant d'idées de l'Espagne musulmane, le pseudo-empédocléisme d'Ibn Masarra. En revanche, la métaphysique proprement péripatéticienne, j'entends sous la forme où nous l'avons chez les Arabes comme Fârâbî

(1) Voir *RIÇ* (B), t. II, pp. 33 et suiv., (C), t. II, pp. 42 et suiv.

(2) Les emprunts de Moïse Ibn Ezra à Ibn Gabirol sont probablement de caractère anthologique ; nous n'avons pas à parler ici de l'influence réelle exercée par Ibn Gabirol sur les Kabbalistes, qui forment un groupe à part.

et Ibn Sînâ, puis chez les Juifs, à partir d'Abraham Ibn Daûd, suivi de Maïmonide, n'a point de place chez lui.

L'attitude d'Ibn Çaddîq vis-à-vis du *Kalâm* n'est pas exempte d'ambiguïté : il l'exploite, sous sa forme ash'arite, tout en le criblant souvent de flèches. L'hostilité qu'il affiche envers le *Kalâm* mo'tazilite n'a pas uniquement des motifs d'ordre spéculatif ; elle découle aussi d'un sectarisme parfaitement compréhensible à l'époque, étant donné que le principal représentant de cette école est pour lui un « hérétique », le Karaïte Yûsof al-Baçîr.

Les bases de la théologie d'Ibn Çaddîq sont en somme kalâmiques et ses cadres aussi, à preuve le plan de la deuxième partie du *Microcosme* où les questions à traiter se répartissent sur les chapitres du *tawhîd* et du *'adl*. Mais des points de départ kalâmiques, il aboutit à des conclusions néoplatoniciennes, dans le problème des attributs (en quoi il a été d'ailleurs précédé par Bahya et par al-Moqammeç), et en ce qui concerne la spiritualité de la rétribution, question à propos de laquelle il dépasse la position de Saadia et ne craint pas de se mettre en rupture ouverte avec les conceptions courantes dans le peuple. Sa doctrine la moins banale est celle de l'imitation de Dieu, principalement de son attribut de justice, par laquelle il réussit à donner au problème en somme insoluble des attributs une touche de spiritualité et d'adjuvant de la vie intérieure.

Georges VAJDA.

LA NOTION DE HIÉRARCHIE SELON LE PSEUDO-DENYS[1]

I. — L'ORDRE HIÉRARCHIQUE

C'est une constatation banale que, sous les influences combinées, souvent rivales, des philosophies platonicienne et aristotélicienne, de Philon, de la gnose et des néo-platoniciens, une conception particulière de l'univers et des intelligences s'est imposée : on l'a souvent appelée « vision alexandrine du monde ». Elle consiste essentiellement dans une représentation graduelle des divers ordres de réalité à partir du premier principe dont ils procèdent tous, soit directement, s'il s'agit du premier, soit, pour tous les autres, par la médiation des ordres plus élevés. C'est dans cette tradition de pensée qu'il convient de situer la notion dionysienne de hiérarchie. Nous voulons essayer de définir cette notion, en précisant, quand ce sera possible, les influences qui auront pu déterminer tel ou tel de ses aspects.

* * *

Denys a lui-même fixé les grandes lignes de notre recherche, au chapitre III de la *Hiérarchie Céleste*, qui a pour titre : « Qu'est-ce que la hiérarchie ? Quelle est son utilité ? »[2] Puisque nous avons la bonne fortune de posséder un chapitre aussi explicite, prenons les indications qu'il nous fournit comme point de départ de notre enquête. Denys commence par la définition suivante : « La hiérarchie, à mon sens, est un ordre sacré (τάξις ἱερά), une science (καὶ ἐπιστήμη), et une activité (καὶ ἐνέργεια), qui s'assimilent à la forme divine, autant qu'il leur

(1) Je cite le Pseudo-Denys d'après l'édition de Migne, *P. G.* III, avec les abréviations suivantes : *D. N.* pour *Noms Divins* ; *M. T.* pour *Théologie Mystique* ; *C. H.* pour *Hiérarchie Céleste* ; *E. H.* pour *Hiérarchie Ecclésiastique* ; *Ep.* pour *Lettre* ; *C. D.* pour l'ensemble du *Corpus* dionysien.

(2) *C. H.* 164 C : τί ἐστιν ἱεραρχία καὶ τίς ἡ κατὰ ἱεραρχίαν ὄνησις.

est possible, et qui, par les illuminations divines, s'élèvent, dans la mesure de leurs forces, à l'imitation de Dieu »[1]. Trois caractères essentiels définissent déjà la hiérarchie : ordre sacré ; science ; activité.

Poursuivons notre lecture. Nous apprenons à la colonne suivante que « le but de la hiérarchie c'est, autant qu'il se peut, l'assimilation et l'union à Dieu (ἡ πρὸς θεὸν, ὡς ἐφικτὸν, ἀφομοίωσις τε καὶ ἕνωσις). Cette assimilation et cette union ont Dieu lui-même comme maître de toute science et de toute activité (αὐτὸν ἔχουσα πάσης ἱερᾶς ἐπιστήμης τε καὶ ἐνεργείας καθηγεμόνα) »[2]. Nous retrouvons la notion de science et d'activité. Et voici une première précision sur la notion d'ordre : « [la hiérarchie] fait des images de Dieu accomplies (ἀγάλματα θεῖα τελῶν), des miroirs parfaitement transparents et sans tache (ἔσοπτρα διειδέστατα καὶ ἀκηλίδωτα), qui peuvent recevoir le rayon théarchique, source de toute lumière (δεικτικὰ τῆς ἀρχιφώτου καὶ θεαρχικῆς ἀκτῖνος) et qui, saintement comblés de cette splendeur, la rayonnent libéralement à leur tour sur les [intelligences] qui les suivent, selon les lois de la théarchie (ἀφθόνως εἰς τὰ ἑξῆς ἀναλάμποντα, κατὰ τοὺς θεαρχικοὺς θεσμούς) »[3]. La hiérarchie est donc transmission ordonnée du rayonnement de la divinité[4], selon les ordres mêmes et les dispositions de cette divinité[5]. Car, explique Denys dans le même passage, « il n'est permis de rien faire contre les saintes ordonnances de Celui qui est la source de tout sacrement (οὐ γὰρ θεμιτόν ἐστι.. ἐνεργῆσαι τι καθόλου, παρὰ τὰς τῆς οἰκείας τελεταρχίας ἱερὰς διατάξεις). Il n'est même pas permis de se comporter en étranger à leur endroit (ἀλλ' οὐδὲ ὑπάρχειν ἑτέρως)... »[6]. On voit donc à quel point la notion d'ordre, dans le double sens d'arrangement et de commandement divins, reste liée à celle de la hiérarchie.

Mais poursuivons encore. Nous trouvons réaffirmée l'intime connexion des trois notions d'ordre, de science et d'activité, dans celle de hiérarchie : « qui dit hiérarchie signifie par là une ordonnance parfaitement sainte (ἱεράν τινα καθόλου διακόσμησιν δηλοῖ), image de la beauté théarchique, accomplissant (ἱερουργοῦσαν)[7], dans l'ordre et dans la science hiérarchique (ἐν τάξεσι καὶ ἐπιστήμαις ἱεραρχικαῖς), les opérations mystérieuses de

(1) *C. H.* 164 D.
(2) *C. H.* 165 A.
(3) *Ibid.*
(4) Cf. *C. H.* 212 B : ὡς ἀγαθοειδὴς ἱεραρχία : c'est ainsi que Denys qualifie la première hiérarchie céleste.
(5) C'est le sens de θεσμός et de διάταξις.
(6) *C. H.* 165 A.
(7) Le verbe ἱερουργεῖν et le substantif ἱερουργία désignent les activités pratiquées au sein de la hiérarchie, en tant qu'elles sont proprement hiérarchiques. Ces termes sont empruntés au langage mystérique, ainsi que l'a montré H. Koch, *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen*, Mainz, 1900, pp. 97-103. Ils revêtent cependant chez Denys, ainsi que nous le verrons à propos des sacrements, un sens spécifiquement chrétien.

sa propre illumination et tendant ainsi, autant qu'il le peut sans sacrilège, à son propre principe »[1]. Διακόσμησις ἱερά et τάξις, ἐπιστήμη, ἱερουργία : voilà bien de nouveau la trilogie des termes inséparables qui définissent la hiérarchie.

Puisque la définition est si ferme et si constante, nous pouvons, semble-t-il, retenir en toute sécurité le triple point de vue de l'*ordre*, de l'*activité* et de la *science*, comme plan directeur de la présente étude. Sans doute nous ne devrons jamais séparer ce que Denys maintient jalousement uni. Mais il ne sera pas téméraire d'envisager successivement ces trois aspects, si nous gardons le souci de ne pas les isoler de l'ensemble où ils s'harmonisent et trouvent tout leur sens. A cette condition, la notion de hiérarchie, bien loin de s'effriter en fragments inorganiques, ne peut que gagner en cohérence et en précision.

* * *

Et d'abord, la hiérarchie est un ordre. Constatons-le dans une étude de vocabulaire. Nous essaierons ensuite de dégager les caractères propres de l'ordre hiérarchique dionysien.

I. — Le vocabulaire

A) Τάξις, τάττω *et leurs composés*. — Tous ces termes impliquent une idée de *mise en place*, d'*arrangement*, de *disposition ordonnée*. Dans le grec classique, ils trouvent, semble-t-il, leurs applications les plus typiques dans le langage militaire ou politique. Dans le premier, τάξις désigne la *disposition des troupes*[2], le *corps de troupe* lui-même[3], la *place* ou le *poste assigné à chaque soldat*[4]. Dans le second, il peut désigner la *constitution politique* d'une cité ou d'un état[5]. Il est intéressant de souligner le sens de ce substantif dans cette double série d'emplois concrets. Nous le voyons passer de l'acception strictement matérielle d'*arrangement extérieur* à celle de *dispositions juridiques* et *d'ordre*, au sens impératif du terme[6]. Un glissement analogue a donné ce double sens d'*arrangement* et de *commandement* à notre terme français *ordre*.

(1) *C. H.* 165 B.

(2) Cf., par ex., Thucydide, 5, 68 ; Xénophon, *Anab.*, 2, 1, 7.

(3) Cf. par ex. Eschyle, *Perses*, 298 ; Sophocle, *Œd. Col.*, 1311 ; Xénophon, *Cyropédie*. 2, 1, 26 ; *Anab.*, 1, 2, 16. A Athènes, τάξις désigne un bataillon d'infanterie fourni par chaque tribu et commandé par un ταξίαρχος.

(4) Hérodote, 1, 82 ; 9, 26 ; Xénophon, *Cyr.*, 5, 3, 43 ; *An.*, 4, 3, 29. Noter l'expression d'Hérodote : μένειν ἐν τῇ ἑωϋτοῦ τάξει, 3, 158, *rester à son poste* ; et celle de Platon : λείπειν τὴν τάξιν, *Ap.*, 29 a : *abandonner son poste*.

(5) En particulier chez Aristote, *Politique* 2, 7 (10), éd. O. Immisch, p. 62, 32.

(6) Il y a aussi le sens esthétique : τάξις désigne souvent l'*heureuse disposition*, la *convenance* ; dans le langage de la rhétorique, il peut désigner *l'ordonnance d'un*

Ces constatations éclairent déjà l'emploi du mot τάξις chez Denys : il désigne à la fois une *disposition sainte de Dieu* (τάξις ἱερά)[1] et une *loi divine* (θεσμός)[2].

Toute hiérarchie est un ordre et ses opérations se font dans l'ordre. Dans la *Hiérarchie Céleste*, les intelligences sont disposées selon un bel arrangement (εὐταξία[3], εὐταξίας ἀγγελικῆς[4]). Les archanges, qui sont préposés à l'unification et à la conduite des anges, s'acquittent de leur fonction dans l'ordre et dans l'harmonie (καὶ τοὺς ἀγγέλους ἑνοποιεῖ κατὰ τὰς εὐκόσμους αὐτῆς [du rang des archanges] καὶ τεταγμένας καὶ ἀοράτους ἡγεμονίας)[5]. Dieu, « harmonie suressentielle de toute chose »[6], a exercé sa providence sur chacun des êtres raisonnables et intelligents, de façon qu'ils fussent saintement disposés et dirigés avec ordre ; il a établi, pour chacune des hiérarchies, des ordres saints et nous voyons qu'il a distingué, à l'intérieur de toute hiérarchie, des puissances premières, des puissances moyennes et des puissances dernières (ἡ πάντων ὑπερούσιος ἁρμονία τῆς ἑκάστου τῶν λογικῶν τε καὶ νοερῶν ἱερᾶς εὐκοσμίας καὶ τεταγμένης ἀγωγῆς προενόησεν, ὅτι καὶ αὐτὴ τῶν ἱεραρχιῶν ἑκάστη[7] τάξεις ἱεροπρεπεῖς ἔθετο καὶ πᾶσαν ἱεραρχίαν ὁρῶμεν εἰς τὰς πρώτας καὶ μέσας, καὶ τελευταίας δυνάμεις διῃρημένην)[8]. Tout s'opère dans l'ordre (ἐν τάξει)[9], selon l'ordre (κατὰ τάξιν)[10]. Dans l'une et l'autre hiérarchie, les intelligences ont une capacité ordonnée vis-à-vis des choses divines (πρὸς τὰ θεῖα τεταγμένης ἕξεως)[11]. En bref, et dans la hiérarchie céleste et dans la hiérarchie ecclésiastique, il n'y a ni désordre (τὸ ἄτακτον), ni manque d'harmonie (ἀκόσμητον), ni confusion (συμπεφορημένον) ; mais bien, harmonie (κόσμιον), ordre (τεταγμένον) et heureux équilibre (εὐσταθές)[12].

Mais cet *ordre - arrangement* est aussi un *ordre - commandement*,

discours : cf. Eschine, *C. Ctésiphon*, 57. Nous insistons moins sur le dernier sens, pour lequel Denys semble avoir préféré d'autres substantifs : εὐκοσμία, διακόσμησις.

(1) *C. H.* 164 D, déjà cité ; cf. *E. H.* 400 D : κατάταξις et *C. H.* 321 A : διάταξις.

(2) *C. H.* par ex., 165 A : θεαρχικοὺς θεσμούς. Voir aussi la *Lettre* VIII, à Démophile.

(3) *C. H.* 240 A. Ce passage concerne spécialement la deuxième hiérarchie céleste.

(4) *C. H.* 241 C. Il faut noter, dans le terme εὐταξία, un infléchissement de la racine ταγ-, dans un sens nettement esthétique.

(5) *C. H.* 257 C.

(6) *C. H.* 273 A : ἡ πάντων ὑπερούσιος ἁρμονία.

(7) Nous adoptons la correction de Budé : ἑκάστῃ, au lieu de ἑκάστη donné par l'édition de Migne.

(8) *C. H.* 273 A/B.

(9) *E. H.* 400 B.

(10) *E. H.* 504 A.

(11) *C. H.* 124 A. Dans ce passage, qui s'applique à la hiérarchie céleste, notre hiérarchie est dite « imiter ses dispositions ordonnées et saintes ».

(12) *E. H.* 500 D. Il s'agit ici proprement de la hiérarchie ecclésiastique. Mais l'ordre qui lui est propre n'étant que l'image de celui de la hiérarchie céleste, toutes ses qualités conviennent éminemment à cette même hiérarchie céleste.

un θεσμός de Dieu. Dieu est ordre, principe d'ordre : il ne peut donc que vouloir l'ordre dans les hiérarchies.

Les lois divines constituent un ordre excellent (τῶν θείων θεσμῶν ἡ ἀρίστη διάταξις)[1]. Dieu est le principe suressentiel de tout ordre hiérarchique (τὴν ὑπερούσιον ἁπάσης ἱεραρχίας ταξιαρχίαν)[2]. Il exclut toute dysharmonie des êtres et les conduit à l'ordre de leur identité propre et de leur rectitude (εἰς τὴν εὔτακτον ταυτότητα καὶ ὀρθότητα)[3]. De Lui procèdent tout arrangement et toute heureuse disposition (ἐξ αὐτῆς [θεότητος]... πᾶσα ἡ τῶν ὄντων διάταξις τε καὶ διακόσμησις)[4]. Et c'est en fonction de Dieu, Bien unique, que tous les êtres sont coordonnés (πάντα... πρὸς ἓν ἀγαθὸν συντεταγμένα)[5].

Si telles sont les dispositions divines que l'ordre en est inséparable, si Dieu lui-même est ordre et principe d'ordre, il est clair que l'ordre réalisé dans les hiérarchies ne sera pas seulement un accident heureux et facultatif, mais l'expression même du vouloir divin[6]. Dès lors, il semble qu'on puisse établir *a priori* les propositions suivantes : τάξις et θεσμός sont choses toujours liées en droit ; accepter et vouloir l'ordre hiérarchique, c'est exécuter la loi divine, vivre dans le bien et, dans la mesure du possible, être divin soi-même ; par contre, transgresser l'ordre hiérarchique ou simplement s'y dérober, c'est rompre avec la loi divine, vivre dans le mal et s'exclure du divin.

Ces vues se trouvent justifiées par les textes. Le mal, pour Denys, réside essentiellement dans un désordre (ἀταξία) : « il ne vient pas de la matière, mais d'un mouvement désordonné et contraire aux règles [que Dieu nous impose] (οὐκ ἐξ ὑλῆς ἐν ψυχαῖς τὸ κακὸν, ἀλλ'ἐξ ἀτάκτου καὶ πλημμελοῦς κινήσεως)[7] ». Essentiellement, il est désordre (ἄτακτον)[8], mélange désordonné d'éléments dissemblables (μίξις τῶν ἀνομοίων ἀσύμμετρος)[9]. Le mal peut donc se définir comme une rupture de l'*ordre*-

(1) *D. N.* 684 C.
(2) *C. H.* 241 C.
(3) *D. N.* 969 D/972 A.
(4) *D. N.* 969 C/D.
(5) *D. N.* 724 A.
(6) Cette affirmation ne doit pas nous surprendre. Denys, en effet, se montre toujours préoccupé de faire prévaloir le point de vue de l'unité, surtout en Dieu.
(7) *D. N.* 729 B.
(8) *D. N.* 732 D ; cf. 897 B, où le péché est aussi appelé τὸ πλημμελὲς καὶ ἄτακτον. Le rôle de la miséricorde divine est de redresser ce désordre en rétablissant l'harmonie de l'intelligence pécheresse : τάττουσα καὶ κοσμοῦσα τὴν ἀταξίαν αὐτοῦ (pécheur) καὶ ἀκοσμίαν, *ibid.* ; cf. aussi : 949 A, où la paix divine empêche les êtres de tomber dans le désordre : οὐκ ἐᾷ διαιρεθέντα χυθῆναι πρὸς τὸ ἄπειρον καὶ ἀόριστον, ἄτακτα καὶ ἀνίδρυτα, καὶ ἔρημα θεοῦ γιγνόμενα.
(9) *D. N.* 732 B. Cette conception, apparemment esthétique, du mal, va bien au delà de la notion grecque commune. Nous entrons, avec Denys, et malgré des identités de langage, dans un domaine absolument nouveau, celui de la morale authentique, qui comporte des relations personnelles entre l'homme, d'une part, et un Dieu trans-

arrangement, qui est à la fois un *ordre-commandement* venu de Dieu.

Pour l'illustration pratique de cette doctrine, nous devons nous rapporter à la *Lettre* VIII, destinée au moine Démophile. Ce moine, auquel Denys adresse ses admonestations, a usurpé des fonctions qui n'étaient pas les siennes, et, par là, il est sorti de son rang hiérarchique (τάξις). Pareille attitude s'oppose aux commandements de Dieu et Denys l'affirme en ces termes : « Si le désordre et la confusion violent les prescriptions et les lois les plus divines, il n'y a pas de raison de bouleverser pour Dieu l'ordre qui nous vient de Dieu (εἰ γὰρ ἀκοσμία καὶ ἀταξία τῶν θειοτάτων ἐστι καὶ ὅρων καὶ θεσμῶν ἔκβασις, οὐκ ἔχει λόγον ὑπερ θεοῦ τὴν θεοπαράδοτον ἀνατρέπεσθαι τάξιν)[1] ». En d'autres termes, rien ne saurait nous autoriser, sans désobéissance à Dieu, à nous départir du rang hiérarchique (τάξις) qui nous est imposé. La τάξις est une forme du θεσμός : violer la première, c'est inévitablement violer le second.

La notion d'ordre (τάξις) nous apparaît déjà dans sa véritable perspective : elle est, dans la hiérarchie, comme dans l'âme individuelle[2], une image de l'ordre qui règne dans la divinité et c'est la loi même de Dieu (θεσμός) que cet ordre soit respecté.

B) *Les dérivés de* κόσμος. — Avec les dérivés du substantif κόσμος, nous abordons un deuxième groupe de termes employés par Denys pour exprimer son idée d'ordre. On sait que ce mot n'a désigné l'*univers* qu'après avoir désigné l'*arrangement*, le *bon ordre*, la *convenance*. Un emploi plus tardif appliqua ce terme à l'*ornement*, à la *parure féminine* surtout[3]. C'est à ces sens multiples, ou plutôt à l'interférence de ces divers sens, que doivent nous faire penser les dérivés de ce terme, chez Denys.

Et d'abord, διακόσμησις[4] et διακόσμος[5]. Ces synonymes expriment à

cendant et personnel, de l'autre. Je développe ce point dans mon étude, *Purification et Conversion de l'Intelligence selon le Pseudo-Denys*, dont un chapitre seulement a paru dans la *Revue d'Ascétique et de Mystique*, n° 90, avril-juin 1947, sous le titre : *Le Primat du Transcendant dans la Purification de l'Intelligence selon le Ps-Denys l'Aréopagite*. Dans la suite, je renverrai à cette étude par la désignation abrégée : *Purification et Conversion*.

(1) *Ep.* VIII, 1088 C. On trouve aussi, employé dans le sens concret de rang hiérarchique, le terme τάγμα. A la différence de τάξις, qui peut prendre le sens concret ou le sens abstrait, τάγμα a toujours le sens concret : cf. : *C. H.* 196 B : τὰ θεῖα καὶ οὐράνια τάγματα ; 196 C : τὰ μὲν οὖν ἁγιώτατα τῶν ὑπερτάτων οὐσιῶν τάγματα ; 201 C ; *E. H.* 440 A ; 509 C.

(2) A la suite de Platon et des néo-platoniciens, dont il adopte la psychologie, Denys affirme la subordination du θυμός et de l'ἐπιθυμία au νοῦς, dans l'âme humaine. Et l'acte par lequel Démophile a renversé cet ordre est qualifié d'ἀσεβῆ καὶ ἄδικον ἀταξίαν, καὶ στάσιν καὶ ἀκοσμίαν, *Ep.* VIII, 1093 A/B.

(3) Nous ne nous attarderons pas, pour ces divers sens du mot κόσμος, à signaler des textes que l'on trouvera facilement indiqués dans la plupart des lexiques.

(4) On trouvera toutes références à ce terme dans les *Indices pseudo-dionysiani*, du P. A. Van den Daele, Louvain, 1941.

(5) Même remarque.

la fois l'acte et le résultat du verbe διακοσμέω[1], *mettre en ordre*. Ils ont donc sensiblement le même sens que τάξις, avec une nuance esthétique sans doute plus accentuée. Pour Denys, ces trois substantifs désignent plutôt le résultat de l'arrangement que l'acte lui-même. Mais, dans ce résultat, il est possible de distinguer entre la réalisation concrète qui est constituée par les diverses intelligences de l'échelle hiérarchique[2], et l'idée abstraite qui préside à l'ordonnance de ces ordres concrets[3].

En prenant tour à tour ces deux significations, διακόσμησις se rapproche beaucoup de τάξις qui peut aussi désigner soit l'idée d'ordre, soit tel ordre concret des hiérarchies. Et de fait, les deux termes sont très souvent employés indifféremment[4]. Quelquefois, ils sont rapprochés et forment pléonasme : αἱ τῶν νοερῶν τε καὶ νοητῶν ἐρώτων τάξεις τε καὶ διακοσμήσεις[5].

Il faut cependant se garder d'affirmer *a priori* leur constante équivalence. En plusieurs chapitres de la *Hiérarchie Céleste* et en quelques passages de la *Hiérarchie Ecclésiastique*, διακόσμησις (ou διακόσμος) prend, au sens concret, une extension plus grande que τάξις. Alors que τάξις désigne toujours un ordre et un seul, διακόσμησις devient synonyme de triade ou de hiérarchie, au sens étroit de ce terme. C'est ce qu'explique le chapitre VI, et ce qu'illustrent les chapitres VII, VIII et IX de la *Hiérarchie Céleste*. La première διακόσμησις comprend trois τάξεις[6]. Pareillement, la deuxième[7] et la troisième[8]. On peut noter un emploi

(1) Employé seulement deux fois : *C. H.* : 257 B. ; *D. N.* : 897 A.

(2) *C. H.* : 196 B : τοὺς ἀγγελικοὺς διακόσμους ; 196 C : pour l'ordre des Anges; 284 C, pour les Vertus ; *E. H.* 425 C, pour les diacres ; cf. 508 B, 516 A ; *Ep.* VIII : 1088 D et 1092 B, pour les divers ordres sacerdotaux ; *E. H.* : 532 C, pour les moines.

(3) *C. H.* : 144 B ; 165 B : *E. H.* : 500 D : ὅπως ἂν ἀποδειχθείη τῆς καθ'ἡμᾶς ἱεραρχίας ἡ διακόσμησις ; 505 A : πᾶσα τῆς καθ' ἡμᾶς ἱεραρχίας ἡ διακόσμησις. Et bien d'autres passages.

(4) Quelques exemples entre cent : comparer : *C. H.* : 257 C : ἡ τῶν ἀρχαγγέλων ἁγία τάξις, avec *C. H.* : 196 B : τοὺς ἀρχαγγελικοὺς διακόσμους et avec *E. H.* : 532 C : ἡ δὲ τῶν τελουμένων ἁπασῶν ὑψηλοτέρα τάξις ἡ τῶν μοναχῶν ἐστιν ἱερὰ διακόσμησις ; comparer *E. H.* : 505 D : ἡ δὲ τῶν ἱερέων φωταγωγικὴ τάξις, avec *Ep.* VIII : 1088 D : τῶν ἱερέων ἡ διακόσμησις, pour l'ordre des prêtres ; comparer encore : *E. H.* : 505 A : ἡ θεία τῶν ἱεραρχῶν τάξις, avec *Ep.* VIII : 1088 D : ὁ τῶν ἱεροτελεστῶν διάκοσμος, pour l'ordre des évêques ; et encore : *E. H.* 508 A : ἡ τῶν λειτουργῶν τάξις avec *Ep.* VIII : 1088 D : ἡ τῶν λειτουργῶν (διακόσμησις).

(5) *D. N.* : 713 C ; cf. aussi *D. N.* 969 D : πᾶσα ἡ τῶν ὄντων διάταξις τε καὶ διακόσμησις. La traduction latine de Migne est particulièrement révélatrice pour ce qui est de l'identité habituelle des deux sens : alors que en *E. H.* : 378 A, τάξις est traduit par *distinctio*, en *C. H.* : 168 A, c'est au contraire διακόσμησις qui est traduit par ce terme.

(6) *C. H.* : 201 A : Séraphins, Chérubins et Trônes ; cf. le chap. VII : 209 A/D ; 212 B ; 237 B.

(7) *C. H.* : 201 A : Dominations, Vertus et Puissances ; cf. le chap. VIII : 240 B.

(8) *C. H.* : 201 A : Principautés, Archanges, Anges ; cf. le chap. IX : 257 C ; 260 A ; 272 D.

analogue en quelques passages de la *Hiérarchie Ecclésiastique*[1], bien que διακόσμησις y désigne aussi très souvent un ordre particulier[2]. Nous verrons bientôt[3] que ce sens de triade attribué par Denys au substantif διακόσμησις est familier aux derniers néo-platoniciens de l'École d'Athènes. Qu'il suffise pour l'instant de souligner la complexité mobile des termes dionysiens et, par suite, la nécessité d'en aborder la traduction avec des précautions accrues.

Également dérivés de κόσμος, les termes εὐκοσμία, εὐκόσμως, εὐκόσμος. Par l'adjonction du préfixe, la nuance esthétique de κόσμος se trouve singulièrement accentuée. Nous soupçonnons déjà que l'ordre dionysien ne consistera pas dans un pur alignement géométrique : l'harmonie et la beauté en seront inséparables. C'est dans ce sens que les divers rangs de la hiérarchie céleste seront dits εὐκόσμοι[4]. La belle ordonnance de leur disposition est qualifiée de déiforme (τῆς τῶν οὐρανίων ἱεραρχίων θεοειδοῦς εὐκοσμίας)[5]. Elle est, en effet, participation à Dieu, *principe harmonieux de tout ordre* (εὐκόσμου ταξιαρχίας)[6], d'où procède et à à quoi tend, dans un bel ordre (εὐκόσμως)[7], tout arrangement harmonieux (ἁπάσῃ εὐκοσμίᾳ)[8]. La hiérarchie ecclésiastique vient aussi de Dieu et constitue un ordre harmonieux et saint. L'évêque y dispense les illuminations divines ἐν εὐκοσμίᾳ καὶ τάξει, καὶ ἀναλογίᾳ τῆς ἑκάστου πρὸς τὰ ἱερᾶ συμμετρίας[9]. Et le dernier rang de cette hiérarchie, auquel introduit le baptême, est appelé τῆς εὐκόσμου καὶ ἱερᾶς τάξεως[10]. Dans cette hiérarchie, comme dans la hiérarchie céleste dont elle est l'image, il n'y a rien de contraire au bon ordre (ἀκόσμητον)[11]. L'ordre et l'harmonie des choses divines sont en effet universels (αὕτη γὰρ ἡ καθολικὴ τῶν θείων εὐκοσμία καὶ τάξις)[12].

C) *Les dérivés de* μέτρον. — L'ordre et la belle ordonnance ne sont possibles que par la mesure. Mais quelle unité de mesure Denys va-t-il

(1) *E. H.* : 393 C et 445 B, par ex., où il désigne toute la hiérarchie sacerdotale : évêques, prêtres et diacres.
(2) Cf. plus haut : textes où ce terme a le même sens que τάξις.
(3) Voir la suite de nos développements.
(4) *C. H.* : 240 A/B ; *E. H.* : 504 A. Pour toutes références à ce terme et au substantif εὐκοσμία, voir les *Indices*, déjà cités.
(5) *C. H.* : 241 C.
(6) *C. H.* : 273 A.
(7) Cet adverbe est souvent appliqué aux opérations proprement hiérarchiques qui ont pour fin la divinisation des intelligences : cf. *C. H.* : 209 A et 301 A, par ex.
(8) *C. H.* : 273 A. Tout ce passage décrit la remontée hiérarchique des intelligences célestes vers Dieu : πρὸς τὴν ἁπάσης εὐκοσμίας ὑπεράρχιον ἀρχὴν καὶ περάτωσιν ἱεραρχικῶς ἀνάγεται.
(9) *E. H.* : 400 B.
(10) *E. H.* : 400 C.
(11) *E. H.* : 500 D.
(12) *E. H.* : 445 A.

adopter? Sera-ce une mesure matérielle? une unité mathématique, comme avaient fait Pythagoriciens et Platoniciens?[1]. Préférera-t-il, avec Protagoras, faire de l'homme la mesure de toute chose? S'engager dans pareilles interprétations serait un contresens. Denys ne se lasse pas de répéter que Dieu seul est la mesure de tous les êtres : καὶ μέτρον ἐστι τῶν ὄντων[2], dit-il au chapitre II des *Noms Divins*. Même affirmation au chapitre IV : καὶ μέτρον ἐστι τῶν ὄντων... καὶ ἀριθμὸς, καὶ τάξις[3]. Quelques lignes plus loin, dans le même chapitre, la même affirmation revient à propos de la mesure du temps : καὶ μέτρον ἐστι, καὶ ἀριθμὸς ὡρῶν, ἡμερῶν, καὶ πάντος τοῦ καθ'ἡμᾶς χρόνου[4]. De Dieu et par Dieu, viennent aux êtres toutes les mesures : καὶ γὰρ ἐξ αὐτοῦ καὶ δι'αὐτοῦ.. τὰ μέτρα πάντα[5]. Tout, en effet, vient de Lui et par Lui : les êtres, ce qui mesure les êtres et ce qui est mesuré : καὶ τὰ ὄντα, καὶ τὰ μέτρα τῶν ὄντων, καὶ τὰ μετρούμενα δι' αὐτοῦ καὶ ἀπ' αὐτοῦ[6]. Toutes ces formules, d'une admirable netteté, soulignent déjà à quelle hauteur doit se situer l'ordre dionysien. Dieu sera la mesure transcendante de toute chose, de même qu'il en est le principe ordonnateur (ταξιαρχία)[7].

C'est à la lumière de cette vérité centrale qu'il convient d'étudier la notion de mesure dans les intelligences créées. Il est d'abord remarquable que Denys n'emploie jamais le terme μέτρον pour l'attribuer à l'un quelconque des êtres : il leur applique le mot composé : συμμετρία, qui signifie réduction à une commune mesure. Il faut entendre par là que toute mesure dans les êtres doit être référée à la Mesure en soi, qui est Dieu. L'illumination des intelligences se fait dans le respect de l'ordre établi par Dieu, selon l'intensité de sacré dont chacune est capable : ἐν εὐκοσμίᾳ καὶ τάξει καὶ ἀναλογίᾳ τῆς ἑκάστου πρὸς τὰ ἱερὰ συμμετρίας[8]. Les anges sont portés par leurs ailes médianes à la vision de Dieu dans la mesure qui leur convient (μέσοις πτεροῖς ἐν συμμετρίᾳ πρὸς θεοπτίαν ἀνάγεται)[9]. Les premiers ordres de la hiérarchie ecclésiastique révèlent l'objet de leur contemplation aux seconds, proportionnellement à la capacité divine de ces derniers (ἐν συμμετρίᾳ)[10]. De la même manière, les

(1) Voir là-dessus le *Timée* de Platon et l'introduction de A. Rivaud à ce dialogue, dans l'édition des « Belles Lettres », Paris, 1925, pp. 42-52.

(2) *D. N.* : 648 C.

(3) *D. N.* : 697 C ; cf. 824 A : καὶ ἐστι τοῦ εἶναι καὶ αἰὼν, καὶ ἀρχὴ, καὶ μέτρον.

(4) *D. N.* : 700 A ; cf. 817 C : ἀρχὴ καὶ μέτρον αἰώνων.

(5) *D. N.* : 705 C.

(6) *D. N.* : 825 B.

(7) Ce mot, assez fréquent dans *C. H.*, où il figure huit fois, apparaît une fois dans la *Lettre* VIII ; mais il est absent partout ailleurs : cf. *Indices*. Cette singularité doit d'autant moins nous surprendre que l'idée de Dieu, conçu comme principe de tout ordre et de toute harmonie, se retrouve, pour ainsi dire, à chaque page.

(8) *E. H.* : 400 B.

(9) *E. H.* : 481 B ; cf. *C. H.* : 305 A.

(10) *E. H.* : 504 D.

intelligences tendent à la connaissance et à la possession de Dieu selon la mesure d'amour divin que l'illumination d'en-haut leur a donnée (συμμέτρῳ τῶν θεμιτῶν ἐλλάμψεων ἔρωτι)[1]. Le baptême lui-même, qui est la première saisie de l'âme par le divin, lui mesure les grâces d'ascension spirituelle qui lui conviennent (συμμετροῦσα ταῖς ἀνιέροις τάξεσι τὴν ἐναρμόνιον ἀναγωγήν)[2]. Les symboles sensibles nous unifient et nous divinisent ἐν συμμετρίᾳ τῇ καθ'ἡμᾶς[3]. Dans tous ces textes, une chose reste constante : c'est la référence perpétuelle des intelligences, angéliques ou humaines, au Dieu Transcendant qui constitue leur commune mesure.

La Théarchie est la mesure de ses propres dons : ἐν συμμετρίᾳ θεαρχικῇ διαδίδοται[4]. Mais justement ces dons varient avec les intelligences, car, d'une intelligence à l'autre, la συμμετρία peut être bien différente. A quoi tient cette différence?

Elle semble avoir deux causes intimement liées l'une à l'autre, mais réellement distinctes. La première, c'est Dieu lui-même. Il est bien sûr, en effet, que, s'il crée une ou plusieurs hiérarchies constituées de rangs inégaux, cette inégalité initiale dans l'ordre de l'être entraîne une inégalité corrélative dans l'ordre de la capacité divine.

Mais il y a une deuxième cause à l'inégalité des συμμετρίαι dans les intelligences. Et cette cause est en elles-mêmes. Si, en effet, la συμμετρία est originellement don de Dieu, il reste que, pour une part très réelle, elle se mérite. L'intelligence créée, dans les limites mêmes qui lui ont été assignées par Dieu et au delà desquelles elle ne saurait se porter, est véritablement responsable de ses propres dimensions, qui sont exactement celles de sa capacité divine. C'est ce que nous apprend le chapitre III de la *Hiérarchie Ecclésiastique* : « La hiérarchie déiforme est pleine d'une sainte justice (δικαιοσύνης ἱερᾶς ἀνάπλεως). Et c'est selon ses mérites (τὸ κατ' ἀξίαν) qu'elle répartit à chacun, en vue de son salut, la participation aux choses divines qui lui convient en propre (τὴν ἐναρμόνιον ἑκάστου τῶν θείων μέθεξιν), octroyant ses dons à temps voulu et dans la sainteté (κατὰ καιρὸν ἱερῶς δωρουμένη), selon la mesure et la réceptivité [divine] de chacun (ἐν συμμετρίᾳ καὶ ἀναλογίᾳ)[5] ». Trois facteurs semblent donc intervenir, du côté de l'intelligence, qui déterminent son degré de participation au divin : l'ἀξία, la συμμετρία, l'ἀναλογία. Quels sont les rapports réciproques et le vrai sens de ces termes qui reviennent si souvent dans les développements de Denys?

L'ἀξία[6] désigne le mérite propre de l'intelligence qui s'engage dans

(1) *D. N.* : 589 A.
(2) *E. H.* : 397 C. Nous lisons ταῖς ἀνιέροις ; il s'agit bien, en effet, des *ordres profanes* que le baptême introduit dans le divin.
(3) *E. H.* : 373 A.
(4) *E. H.* : 480 B.
(5) *E. H.* : 432 C.
(6) J'ai longuement étudié cette notion dans *Purification et Conversion.*

la voie de la divinisation. Elle n'exclut certes pas le don de Dieu. Elle n'est même possible que par ce don. Mais elle comporte une authentique démarche de la volonté, une initiative véritable de l'intelligence : et c'est pourquoi elle constitue un vrai mérite.

La συμμετρία et l'ἀναλογία constituent deux aspects d'une notion assez complexe. Les deux mots, sous des métaphores voisines[1], signifient essentiellement le rapport de l'intelligence à Dieu. Mais ce rapport peut être entendu de deux façons, selon qu'on retient d'abord l'un ou l'autre de ses deux termes.

Envisagées du côté de Dieu, la συμμετρία et l'ἀναλογία désignent la mesure idéale maxima, assignée à chaque être pour sa participation au divin. Cette mesure est fixée par Dieu : « il appartient à la cause de toutes choses... d'appeler les êtres à sa communion, comme il est fixé à chacun par sa propre ἀναλογία (ὡς ἑκάστῳ τῶν ὄντων ὥρισται πρὸς τῆς οἰκείας ἀναλογίας) »[2]. Ainsi, la participation à Dieu, d'une part, est commune à tous les êtres de la hiérarchie, qui, par définition, sont déiformes (θεοειδεῖς) ; mais, d'autre part, la qualité de leur participation est fixée par leur ἀναλογία et, à ce titre, reste variable d'un rang hiérarchique (τάξις) à l'autre[3].

Dès lors, ἀναλογία et συμμετρία apparaissent comme prédéterminées par Dieu; elles sont des idées divines avant de devenir des intelligences hiérarchiques constituées. Mais ces idées divines sont en même temps des vouloirs bienfaisants qui créent les divers ordres et leur assignent leurs limites : « nous appelons modèles (παραδείγματα) les raisons divines créatrices des essences et qui leur préexistent dans l'unité (τοὺς ἐν θεῷ τῶν ὄντων οὐσιοποιοὺς καὶ ἑνιαίως προϋφεστῶτας λόγους), que l'Écriture appelle prédéfinitions (προορισμούς), vouloirs divins et bons (καὶ θεῖα καὶ ἀγαθὰ θελήματα) qui produisent les êtres en leur assignant leurs limites (τῶν ὄντων ἀφοριστικὰ καὶ ποιητικά) »[4]. Modèles, raisons, prédéterminations, vouloirs divins, telles nous apparaissent donc les ἀναλογίαι envisagées du côté de Dieu[5].

(1) Celle de μέτρον, qui est proprement la *mesure* ; et celle de λόγος, qui désigne la *proportion*, le *rapport*.

(2) *C. H.* : 177 C. Avec les mss. *S. P. D. Ch.*, je lis ἑκάστῳ au lieu de ἑκάστη, adopté par l'édition de Migne.

(3) *C. H.* : 292 D/293 A. La participation est commune à toutes les intelligences « déiformes » (κοινόν ἐστι πάσι τοῖς θεοειδέσι τῶν νοερῶν) ; mais le degré de participation n'est pas commun à toutes ; il y a des ordres premiers, des seconds et des derniers ; à chacun, sa place est fixée par son ἀναλογία (ἀλλ' ὡς ἑκάστῳ πρὸς τῆς οἰκείας ἀναλογίας ὥρισται).

(4) *D. N.* : 824 C. On reconnaîtra sans peine, dans ces textes, une reprise de la doctrine platonicienne des Idées, ainsi qu'une allusion aux passages bien connus de S. Paul : *Rom.*, VIII, 29-30 ; *I Cor.* II, 7 ; *Eph.* I, 5 et 11.

(5) M. V. Lossky a dégagé avec beaucoup de pénétration les caractères de l'ἀναλογία dionysienne, dans son article : *La notion des « analogies » chez Denys le pseudo-Aréopagite*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du M. A.*, année 1930, pp. 279 à 309.

Mais l'intelligence doit s'égaler en quelque manière au don qui lui est offert. La générosité divine appelle un retour. Et c'est pourquoi nous devons envisager l'ἀναλογία sous son deuxième aspect, qui est rapport de l'intelligence à Dieu. Ce rapport, redisons-le, est déjà virtuellement déterminé par l'initiative divine qui l'a créé tel ou tel. Mais il s'en faut que l'ἀναλογία effective des intelligences s'égale parfaitement à l'ἀναλογία idéale que Dieu leur propose. Tout leur effort cependant doit tendre à cette plénitude : et c'est le but même de la hiérarchie (ἡ πρὸς θεὸν, ὡς ἐφικτὸν, ἀφομοίωσις τε καὶ ἕνωσις)[1]. Si l'on voulait approfondir par quelle voie les intelligences créées haussent leur ἀναλογία réelle, à peu près toujours imparfaite, jusqu'à l'ἀναλογία parfaite, voulue et fixée par Dieu, il faudrait reprendre tous les développements que nous avons donnés sur l'ἔφεσις, l'ἔρως et ἀγάπη dionysiens[2]. Notre capacité divine s'accroît dans la mesure même où s'accroissent notre générosité spirituelle et notre amour. Il s'établit ainsi comme un dialogue entre Dieu et l'intelligence créée : l'amour appelle l'amour ; une générosité plus intense dans l'intelligence divinisée appelle et obtient un don plus complet de Dieu ; et inversement, le don plus haut et plus pur dilate la divine capacité des êtres : « [Dieu] ne communique d'abord qu'une lueur modeste (αὐγλης μετρίας). Ensuite, quand [les intelligences] ont, pour ainsi dire, goûté à la lumière et qu'elles en désirent davantage (καὶ μᾶλλον ἐφιεμένων), il se donne davantage (μᾶλλον ἑαυτὴν ἐνδιδόναι)[3], et les illumine prodigieusement, parce qu'elles ont beaucoup aimé[4]. Et il les tend toujours en avant, selon leur capacité d'ascension (καὶ ἀεὶ ἀνατείνειν αὐτὰς ἐπὶ τὰ πρόσω κατὰ τὴν σφῶν εἰς ἀνάνευσιν ἀναλογίαν) »[5]. Ainsi, par une espèce de mouvement circulaire qui part de Dieu pour atteindre et transfigurer les intelligences, qui retourne amoureusement des intelligences à Dieu, et, de nouveau, de Dieu aux intelligences, et ainsi de suite à l'infini, l'intelligence conquiert progressivement ses vraies dimensions, en s'élevant, d'une ἀναλογία et d'une συμμετρία imparfaites, à la συμμετρία et à l'ἀναλογία qui ont fait l'objet des idées et des vouloirs divins.

On voit, dès lors, quel est le véritable rôle de l'ἀξία, qui naît des opérations cathartiques et conversives de l'intelligence. Il consiste essentiellement à franchir la distance qui sépare l'ἀναλογία actuellement réalisée

(1) *C. H.* : 165 A. Bien souligner que le ὡς ἐφικτόν correspond rigoureusement à l'ἀναλογία ou à la συμμετρία que Dieu assigne à chaque être : ne pas atteindre le degré extrême de cet ἐφικτόν, c'est ne pas être parfait ; vouloir le dépasser, c'est de l'orgueil. La mesure parfaite sera ce sommet, à la fois très difficile et très fragile, qui nous libèrera et de la mollesse et de l'outrecuidance, dans le parfait respect du Transcendant et de ses dispositions.

(2) Cf. *Purification et Conversion.*

(3) Dieu est célébré dans ce passage comme νοητὴν τἀγαθοῦ φωτωνυμίαν, *D. N.* : 700 C. C'est ce qui explique ἑαυτήν.

(4) Allusion à *Luc* VII, 47 : ὅτι ἠγάπησεν πολύ.

(5) *D. N.* 700 D/701 A.

de l'ἀναλογία idéale, assignée à chacune des τάξεις[1]. Nos opérations propres et notre volonté ne peuvent rien sans doute à l'ἀναλογία parfaite que Dieu nous propose. Mais notre initiative et notre effort sont absolument indispensables à cette promotion, qui ne peut et ne veut être que la promotion d'une liberté. D'un côté, libre initiative de Dieu ; de l'autre, libre réponse de l'intelligence créée[2].

Nous découvrons ainsi une caractéristique nouvelle de l'ordre dionysien. Il est mesure sans doute, une mesure fixée par Dieu, puisque la mesure des créatures (συμμετρία, ἀναλογία) se réfère toujours aux idées divines et aux vouloirs divins. Mais il reste à ces créatures de s'égaler volontairement à leur mesure véritable. L'ordre dionysien ne dissimule nullement une philosophie de la nécessité.

D) Ἁρμονία *et ses dérivés*. — Il reste à examiner une dernière série de métaphores. Ce sont les métaphores musicales, empruntées au substantif ἁρμονία et à ses dérivés.

A vrai dire, en exprimant l'idée d'ordre, ces termes ne font que rejoindre leur sens premier, puisque le verbe ἁρμόζω signifie *ajuster, accorder à quelque chose*, et que le nom dérivé ἁρμονία a désigné *l'ajustement* et *l'accord*, avant de prendre le sens particulier d'*harmonie*. Quand les Pythagoriciens parlaient de l'*harmonie des sphères*, ils n'excluaient certes pas les accords musicaux qui naissent de leurs intervalles, mais ils pensaient d'abord aux proportions numériques qui président à leur position réciproque, en réglant à la fois leur marche respective et l'ordre total de leurs révolutions[3]. Il faut avoir présente à l'esprit cette vision grandiose et précise de l'univers, qui a nourri toute la science et toute la spéculation antiques, pour se faire une idée exacte de la vraie place que devaient y prendre les notions d'ordre et d'ajustement rigoureux.

(1) C'est ce que souligne fort à propos M. Lossky, *article cité*, p. 296-297. Il pose, p. 297, la question de savoir si la hiérarchie des créatures est une évolution. Et il répond par la négative : « les êtres créés atteignent leur fin suprême « κατὰ τὴν οἰκείαν ἀναλογίαν », sans dépasser leur ordre dans la hiérarchie », p. 298. Bien que la promotion hiérarchique soit absente de la hiérarchie céleste et bien qu'elle ne soit pas indispensable aux intelligences humaines pour atteindre leur fin suprême, il faut reconnaître que la hiérarchie ecclésiastique peut élever ses membres des ordres inférieurs à l'ordre suprême de l'épiscopat.

(2) Il va sans dire qu'en nous exprimant ainsi, nous n'entendons nullement séparer, moins encore opposer, ces deux réalités qui ne subsistent que par leur synergie et par leur consentement réciproque.

(3) Le *Timée* donne la première synthèse de ces explications cosmologiques : cf. Rivaud, *loc. cit.*, pp. 52 à 63 : *Le système astronomique de Platon ;* et pp. 63 à 86 : *La théorie du lieu et des éléments*. Sur le système du monde dans l'antiquité, nous renvoyons à l'ouvrage classique de P. Duhem : *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, Paris, 1913, t. I ; en ce qui concerne spécialement la cosmologie de Platon, cf. pp. 28 à 129.

Denys adopte les points de vue de la science et de la philosophie de son temps, quand ceux-ci ne contredisent pas formellement une vérité révélée[1]. Et il ne semble pas douteux qu'un esprit comme le sien ait été séduit par une représentation du monde où la rigueur et l'harmonie s'unissaient de si parfaite façon. Mais l'univers cosmique n'occupe guère Denys[2]. C'est donc à son univers spirituel et hiérarchique qu'il appliquera, en la transposant, la vieille notion d'harmonie.

C'est Dieu, envisagé sous des divers attributs de Bonté, de Beauté, d'Unité, de Paix..., qui est principe et cause de toute harmonie. Il est l'harmonie suressentielle qui pourvoit à tout ordre hiérarchique : ἡ πάντων ὑπερούσιος ἁρμονία τῆς ἑκάστου τῶν λογικῶν τε καὶ νοερῶν ἱερᾶς εὐκοσμίας καὶ τεταγμένης ἀναγωγῆς[3] προενόησεν ὅτι καὶ αὐτῇ[4] τῶν ἱεραρχίων ἑκάστῃ[5] τάξεις ἱεροπρεπεῖς ἔθετο[6]. Du Bien procèdent les ἁρμονίαι de tous les êtres[7]. Il les accorde tous : ἀεὶ πάντα ἁρμόζουσα[8] ; en chacun d'eux, il accorde entre eux les divers éléments : καὶ τὴν ἐν ἀλλήλοις τῶν στοίχειων ἁρμονίαν καὶ κρᾶσιν ἀσύγχυτον καὶ ἀδιαίρετον ἀποσώζει[9]. Par là, il imprime à tout l'univers une *belle unité d'aspiration et d'harmonie* : τὴν μίαν τοῦ πάντος σύμπνοιαν καὶ ἁρμονίαν καλλιεργοῦσα[10]. Cette unité des êtres, grâce à la paix divine, devient une *symphonie*, une *concorde* et une *cohésion parfaites* : ἐναρμόζεται συμφωνίᾳ παντελεῖ καὶ ἁρμονίᾳ καὶ συμφυΐᾳ[11]. En somme, c'est par leur attachement au Bien, que tous les êtres sont ἐναρμόνια[12] et cette harmonie est divine et sacrée : πάσης ἁρμονίας ἐνθέου καὶ ἱερᾶς εὐπρεπείας ἐστὶν ἀνάπλεα[13].

Ce rattachement s'opère et se maintient par la médiation de la hiérarchie qui règle toute participation au divin : τὸ κατ'ἀξίαν ἑκάστῳ σωτηρίως ἀπονέμει τὴν ἐναρμόνιον ἑκάστου τῶν θείων μέθεξιν[14]. Cette participation

(1) Par exemple, dans son argumentation contre Apollophane, il adopte la distinction classique dans l'astronomie antique entre le monde supra-lunaire et le monde sublunaire : *Ep.* VII.

(2) Nous avons expliqué, dans *Purification et Conversion*, cette désaffection du cosmique et de l'humain envisagés en eux-mêmes. Pour présenter un intérêt, aux yeux de Denys, il faut que toute réalité ait reçu, en quelque sorte, le sceau du divin.

(3) Nous adoptons le texte des mss. *Ch. D. P. Sar.*, au lieu de ἀγωγῆς, donné dans l'édition de Migne.

(4) Nous adoptons αὐτῇ, au lieu de αὐτή, retenu par Migne. Notre correction s'appuie sur les mss. *Ch.* et *S.*

(5) Au lieu de ἑκάστη.

(6) *C. H.* : 273 A.

(7) *D. N.* : 704 C ; 821 B.

(8) *D. N.* : 872 B.

(9) *D. N.* 892 D/893 A. Le terme κρᾶσις a une résonance stoïcienne. Mais il est immédiatement précisé par les adjectifs ἀσύγχυτον καὶ ἀδιαίρετον.

(10) *D. N.* : 872 B. Cf. Plotin, *Enn.* II, III, 7, 17-18.

(11) *D. N.* : 949 D.

(12) *D. N.* : 704 A.

(13) *D. N.* : 592 A.

(14) *E. H.* : 432 C.

est toujours harmonieuse (ἐναρμόνιον) ; et cette harmonie elle-même est essentiellement liée, pour chacun des ordres hiérarchiques, à son ἀναλογία et à sa συμμετρία[1]. L'assimilation de l'ἀναλογία et de l'ἁρμονία semble parfaite : Denys rapproche ces deux termes avec autant de facilité que nous l'avons vu juxtaposer ἀναλογία et συμμετρία. Or ces sortes de juxtaposition sont à peu près toujours pléonasmes et redondances. Qu'on en juge plutôt : tous les odres de la hiérarchie (le premier, le deuxième et le dernier) « s'élèvent vers Dieu de façon hiérarchique (ἱεραρχικῶς ἀνάγεται), selon le précepte même du principe harmonieux de tout ordre (κατὰ τὸν αὐτὸν τῆς εὐκόσμου ταξιαρχίας θεσμόν), dans une harmonie et une « analogie » divines (ἐν ἁρμονία θείᾳ καὶ ἀναλογίᾳ) »[2]. Ce rapprochement n'est pas accidentel, puisqu'ailleurs Denys met en relation très étroite la συμμετρία et l'ἁρμονία. La cérémonie du baptême, dit-il, mesure à chacun des ordres hiérarchiques le degré d'élévation spirituelle qui s'harmonise à sa condition (συμμετροῦσα ταῖς... τάξεσιν τὴν ἐναρμόνιον ἀναγωγήν)[3].

Les τάξεις et les ἁρμονίαι, pour les mêmes raisons, constituent une seule et même réalité envisagée sous deux aspects différents. La division ternaire de chaque hiérarchie correspond à une harmonie divine : αὐτὴν ἑκάστην διακόσμησιν ταῖς αὐταῖς ἐνθέοις ἁρμονίαις διέκρινε[4]. Denys parle d'ailleurs indifféremment d'ordre (τάξις) ou d'harmonie (ἁρμονία), quand il s'agit de déterminer les modalités de notre participation au Transcendant : διὰ ταύτης τῆς ἐνθέου καὶ ἱεραρχικῆς ἁρμονίας[5]. Et de même que, dans la hiérarchie, tout se fait dans l'ordre (ἐν τάξει, κατὰ τάξιν), de même aussi tout y répond à une parfaite harmonie, depuis l'ascension spirituelle des initiés[6] et la distribution des ordres de notre hiérarchie ecclésiastique[7], jusqu'à la communion parfaite des intelligences de la hiérarchie céleste : τὴν μίαν ἁπάντων ἐναρμόνιον καὶ συνδεκτικὴν κοινωνίαν[8].

L'identification pratique des notions de τάξις et d'ἁρμονία ressort encore d'un nouveau fait. Le défaut d'harmonie, comme le défaut d'ordre, constitue proprement l'essence du mal : ὁ τῆς ἁρμονίας καὶ τῆς συμμετρίας λόγος ἀσθενεῖ μένειν ὡσαύτως ἔχων[9]. Par le mal, l'ange déchoit de

(1) *Ibid.* : ἐν συμμετρίᾳ καὶ ἀναλογίᾳ κατὰ καιρὸν ἱερῶς δωρουμένη : c'est la suite immédiate du texte cité plus haut.

(2) *C. H.* : 273 A.

(3) *E. H.* : 397 C.

(4) *C. H.* : 273 B.

(5) *E. H.* : 373 A.

(6) *E. H.* : 428 A : ἐναρμόνιον αὐτῶν ψυχαγωγίαν.

(7) *E. H.* : 504 A : κατὰ τάξιν τῆς ἐναρμονίου καὶ συνδεκτικῆς κοινωνίας.

(8) *C. H.* : 292 C. On trouve plusieurs fois l'adverbe ἐναρμονίως s'appliquant à des opérations hiérarchiques pour en faire ressortir l'harmonie : *C. H.* : 164 D ; 144 C ; *E. H.* : 432 A ; 444 B ; *D. N.* : 589 A ; 597 A. Même emploi du verbe ἁρμόζω en *C. H.* : 165 C ; 328 C ; 333 C ; *D. N.* : 681 C.

(9) *D. N.* : 724 D. Souligner ici encore la redondance : τῆς ἁρμονίας καὶ τῆς συμμετρίας.

l'harmonie céleste et sans mélange des intelligences divines (τὴς μὲν οὐρανίας καὶ ἀμίγοῦς ἀποπεπτώκει τῶν θείων νόων ἁρμονίας)[1]. Pareillement, dans notre hiérarchie humaine, les passions, que Denys qualifie de destructrices et de mortelles (τοῖς φθοροποιοῖς πάθεσι κατανεκρωθέντες)[2], font de nous des désaccordés, des êtres sans harmonie, incapables de vivre d'une même vie avec les membres très sains du corps divin (ἀνάρμοστοι καὶ ἀκόλλητοι καὶ ἀσύζωοι γενώμεθα πρὸς θεῖα μέλη καὶ ὑγιέστατα)[3].

Bien qu'elles soient des principes d'accord, l'harmonie et la mesure n'excluent pas la distinction. Au sein de chaque hiérarchie, il existe une unité véritable et, d'une hiérarchie à l'autre, les correspondances sont frappantes, puisque les ordres inférieurs sont les « images » des ordres supérieurs. Il appartient à l'intelligence perspicace (ὁ διορατικὸς νοῦς), de dégager convenablement ces correspondances (οἰκείως ἁρμόσαι ταῖς ἀφανέσι τὰ φαινόμενα)[4]. Mais elle respectera toujours les différences qui distinguent entre eux les divers ordres. S'il s'agit, par exemple, de représenter les essences angéliques par des réalités sensibles, il ne faudra pas procéder par identification pure et simple (οὐ ταὐτῶς)[5], ce qui nous conduirait à la confusion et à l'inintelligence. Le sensible ne peut suggérer et, en quelque manière, éclairer l'intelligible, que si, dans le rapprochement même des deux ordres, on respecte l'harmonie et les caractères de chacun d'eux (ἐναρμονίως δὲ καὶ οἰκείως ἐπὶ τῶν νοερῶν τε καὶ αἰσθητῶν ἰδιοτήτων ὁριζομένων)[6]. L'harmonie ou l'ordre dionysiens ne sauraient être en aucune façon une réduction systématique à l'identité. Chaque rang hiérarchique et, à plus forte raison, chacune des hiérarchies, gardent leurs caractéristiques, leur place et leur harmonie propres (ἐναρμονίως... οἰκείως... ἰδιοτήτων ὁριζομένων)[7].

Unité sans confusion, dans l'ordre, dans la mesure et dans l'harmonie : telles sont déjà les caractéristiques fondamentales que le vocabulaire dionysien lui-même attribue constamment à la hiérarchie. Cet ordre hiérarchique n'est pas seulement un ordre facultatif et accidentel ; il est essentiel à la hiérarchie et à la vie des sujets qui la constituent. Don de Dieu aux intelligences, il n'est possible que par la libre adhésion de ces intelligences, dont il maintient et commande tout ensemble la distinction et l'unité.

(1) *E. H.* : 537 B.
(2) *E. H.* : 444 B.
(3) *Ibid.*
(4) *C. H.* : 333 C.
(5) *C. H.* : 144 C.
(6) *Ibid.*
(7) *Ibid.*

II. — Les caractères de l'ordre hiérarchique dionysien

Essayons de préciser et d'approfondir ces premières données que nous a fournies l'étude des termes dionysiens. Du point de vue très général qui reste encore le nôtre, il semble que trois problèmes essentiels doivent nous retenir : la structure d'ensemble de l'ordre hiérarchique ; le vrai sens de l'ordre dionysien ; les rapports de cet ordre avec la science et l'activité hiérarchiques.

A) *Structure d'ensemble de l'ordre hiérarchique.* — On peut dire que la vision dionysienne du monde se situe dans les traditions platonicienne et néo-platonicienne. Platonicienne, elle l'est par l'opposition sensible-intelligible ; néo-platonicienne, par la division ternaire de chacun de ces deux univers.

Et d'abord, il y a deux mondes : celui des intelligences pures et celui des intelligences incarnées. Le premier constitue la hiérarchie céleste ; le second, la hiérarchie ecclésiastique. Tous deux sans doute participent aux dons divins, mais à des degrés fort différents et selon des modes bien distincts[1]. Leur opposition, qui peut se ramener en définitive à celle du sensible et de l'intelligible, rappelle singulièrement celle que Platon avait établie entre ces deux mondes[2].

Mais Denys, pas plus que Platon, ne coupe irrémédiablement le sensible de l'intelligible. Le premier est l'image du second (εἰκών). Et tout l'effort de l'âme consiste à remonter jusqu'au second en s'appuyant sur le premier, dont elle prend progressivement possession[3].

Puisque les deux mondes ne sont pas absolument séparés et puisque, d'ailleurs, le second est l'image du premier, il semble légitime de rechercher les éléments communs, ou tout au moins, analogues, de leur structure. Denys n'a pas manqué de le faire. Suivons-le donc, ici encore, et voyons comment il entend sa division ternaire des Hiérarchies.

Une première division, très générale, et qui figure seulement au chapitre V de la *Hiérarchie Ecclésiastique*, établit ainsi l'ordre de toute hiérarchie : « la division ternaire de toute hiérarchie (καὶ τὴν μὲν ἁπάσης ἱεραρχίας τριαδικὴν διαίρεσιν) comprend : 1° les sacrements très divins (τὰς θειοτάτας τελετάς) ; 2° les êtres divins qui connaissent ces sacrements et en sont les initiateurs (τοὺς ἐνθέους αὐτῶν ἐπιστήμονας καὶ μύστας) ;

(1) Degrés et modes qu'il faudra préciser dans l'étude de chacune de ces hiérarchies.

(2) Cette doctrine est reprise dans maints dialogues et, en vérité, elle est le fond même de tout platonisme. Voir, par ex., *République*, liv. VI.

(3) Ce ne sont là que des rappels ou des amorces rapides, que nous devrons reprendre et préciser à propos de chaque hiérarchie. Ils ne sont destinés, dans ce chapitre de généralités, qu'à situer les grandes lignes et les divisions essentielles de la notion de hiérarchie.

3° ceux qui sont saintement initiés par ces derniers (τοὺς ὑπ' αὐτῶν ἱερῶς τελουμένους)[1]. Cette division trouve tout de suite son application dans chacune des hiérarchies. La hiérarchie céleste a pour sacrement la connaissance tout immatérielle de Dieu et des choses divines (θεοῦ καὶ τῶν θείων ἀϋλοτάτην νόησιν) et l'état déiforme (τὴν τοῦ θεοειδοῦς ὁλόκληρον καὶ εἰς... θεομίμητον ἕξιν)[2]. Les initiateurs sont les premières essences angéliques (τὰς περὶ θεὸν πρωτίστας οὐσίας)[3]. Les initiés, les essences inférieures (τὰς ὑποδεβηκυίας)[4]. Dans la hiérarchie ecclésiastique, nous trouvons également ces trois termes : sacrements, initiateurs, initiés[5].

Cette division, qui inclut les sacrements dans l'ordre hiérarchique comme tel[6], ne nous occupera pas ici. Nous nous bornerons à déterminer les ordres qui constituent chacune des hiérarchies et les fonctions qui incombent à chacun d'eux, dans le cadre même de ces hiérarchies.

De ce point de vue, nous trouvons encore que les divisions ternaires sont la règle des hiérarchies dionysiennes. La hiérarchie céleste comprend trois hiérarchies[7] constituées chacune par trois ordres[8], dont chacun, à son tour, contient trois degrés[9] de puissances : premières, deuxièmes, dernières. Bien plus : à l'intérieur même de chacune des intelligences, nous retrouvons cette division ternaire[10]. La hiérarchie ecclésiastique présente une division analogue : la hiérarchie sacerdotale qui comprend trois ordres[11] ; les initiés, répartis, eux aussi, en trois ordres[12]; enfin, ceux qui sont momentanément exclus des sacrements hiérarchiques et qui constituent également trois ordres[13]. Chacune des intelligences de chacun des

(1) *E. H.* : 501 A.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*
(4) *Ibid.* Toutes ces notions très générales appelleront d'importantes précisions.
(5) *E. H.* : 501 D. Même observation pour la hiérarchie légale (τῆν κατὰ νόμον ἱεραρχίαν), 501 B/C. Cette hiérarchie, plus matérielle, préfigurait jusqu'à la venue du Christ, la hiérarchie ecclésiastique : son sacrement, c'est l'accession au culte selon l'esprit (ἡ πρὸς τὴν πνευματικὴν λατρείαν ἀναγωγή) ; les initiateurs sont Moïse et ses prêtres ; les initiés sont le peuple d'Israël : *ibid.* 501 B/C.
(6) On soupçonne déjà le sens très souple qu'il convient d'attribuer au mot *sacrement*.
(7) *C. H.* : chap. VI.
(8) *C. H.* : chap. VII, VIII, IX.
(9) *C. H.* : 273 B, où Denys voit dans *Isaïe* VI, 3, une disposition hiérarchique entre les Séraphins eux-mêmes.
(10) *C. H.* : 273 C.
(11) *E. H.* : chap. V.
(12) *E. H.* : chap. VI.
(13) Cette dernière distinction n'est pas toujours claire chez Denys. Dans *E. H.* : chap. III, il exclut Catéchumènes, Énergumènes et Pénitents des cérémonies eucharistiques : ce qui semble séparer nettement ces trois ordres des nouveaux baptisés et, plus généralement, de la hiérarchie ecclésiastique proprement dite. Par contre, dans *E. H.* : chap. VI, 532 A, il rattache explicitement ces trois rangs à la hiérarchie ecclésiastique, en les classant parmi les purifiés. Dans ce dernier cas, le rang inférieur de

ordres hiérarchiques est elle-même une triade, puisqu'elle comporte trois degrés de puissances : le premier, le moyen et le dernier[1].

Ainsi envisagée sous le rapport des membres qui la constituent, la hiérarchie présente une structure rigoureusement triadique. C'est là une caractéristique bien singulière que Denys n'a pu trouver ni dans l'Ancien, ni dans le Nouveau Testament. Le problème de ses sources se pose donc.

C'est sans doute encore chez Platon qu'il faut chercher les premiers linéaments de cette représentation étagée du monde[2]. Mais il n'est pas possible de trouver dans sa notion des intermédiaires la systématisation ternaire qui semble si chère à Denys. La même remarque s'impose pour Philon et pour la gnose. Avec celle-ci, les intermédiaires se multiplient et la notion de médiation revêt une ampleur inaccoutumée. Toutefois, ces intermédiaires ne forment pas des hiérarchies organiques et solidement constituées, à la manière des groupes ternaires dionysiens[3]. De plus, la divinisation progressive des ordres hiérarchiques selon des règles qui sont, substantiellement, celles de la pratique chrétienne[4], ne semble pas avoir grand chose de commun avec l'économie gnostique du salut.

la H. E., qui est celui des Purifiés ou Baptisés, comporterait quatre termes : Baptisés, Pénitents, Énergumènes, Catéchumènes. Cette division quadripartite serait un « hapax » chez Denys et elle ne s'explique que par une espèce d'« anticipation intentionnelle », qui voit dans les trois ordres provisoirement exclus de la hiérarchie ecclésiastique, des membres tout prochains de son degré inférieur.

Si l'on voulait à tout prix considérer comme étrangers à la H. E. les trois ordres des Catéchumènes, des Énergumènes et des Pénitents, il faudrait, pour reconstituer les trois triades de trois termes de cette hiérarchie, faire appel à la première division qui inclut les sacrements. Et nous aurions alors : 1° Baptême, Eucharistie, Huile sainte ; 2° Évêques, Prêtres, Diacres ; 3° Moines, Peuple Saint, Baptisés.

(1) *C. H.* : 273 C.

(2) Voir, là-dessus, la thèse de J. Souilhé, *La Notion Platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialogues*, Paris, Alcan, 1919. Excellent compte rendu de cette étude par Mgr Aug. Diès : *Autour de Platon*, t. II, p. 375 et suiv.

(3) Cette différence n'est du reste pas la seule. Les deux doctrines nous situent dans deux univers étrangers l'un à l'autre. Le Dieu de la gnose est essentiellement étranger au monde : ὁ ἄλλος ; ὁ ἕτερος ; ὁ ξένος ; ὁ ἀλλότριος. Bien que Denys attribue ces caractères à son Dieu Transcendant, celui-ci admet cependant les intelligences à une certaine communion, dont nous devrons préciser les modalités et les limites. En deuxième lieu, la gnose confie le gouvernement du monde à un démiurge qui est autre que le Dieu bon. Par suite, il y a opposition entre la Révélation et la Sotériologie, d'une part, qui viennent, par des interventions soudaines et discontinues, du Dieu Transcendant, et la nature et la loi (κόσμος et νόμος), d'autre part, qui sont l'œuvre du démiurge. De même, la gnose oppose radicalement Ancien et Nouveau Testament. Rien de tel chez Denys.

Je dois l'essentiel de ces vues au cours inédit professé par M. H. Ch. Puech, à l'École Pratique des Hautes Études sur le thème des *deux dieux*, durant l'année 1948-49. Voir aussi, sur le même sujet, la thèse du R. P. F. Sagnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée*, Paris, 1947.

(4) J'ai amorcé la démonstration de ce point dans : *Purification et Conversion*. Nous la reprendrons en étudiant les Sacrements.

Plotin paraît être la première source vraiment sûre à quoi nous puissions rattacher les divisions ternaires de la hiérarchie dionysienne. Encore ne faut-il pas exagérer l'influence de cette philosophie sur ce point : les intermédiaires y sont peu nombreux[1]. Mais les hypostases primitives sont rigoureusement trois : l'Un ; l'Intelligence ; l'Ame[2].

Avec Jamblique, le néo-platonisme s'efforce d'intégrer deux nouveaux caractères, dont l'importance croissante précipitera la décadence philosophique des Ve et VIe siècles : l'envahissement progressif de la théurgie et la multiplication des intermédiaires.

Contre M. Praechter, lui-même en réaction contre les constructions de Zeller, J. Bidez souligne justement ce glissement vers la théurgie : « Avant Jamblique, on ne considérait la théurgie des oracles chaldaïques que comme l'instrument d'une initiation de second ordre, bonne pour le vulgaire. Jamblique le premier, puis, à son exemple, les adeptes des doctrines justifiées dans le *De Mysteriis* exaltèrent cette même théurgie, au point de voir en elle le vrai moyen de ramener les âmes à Dieu et de les faire rentrer dans son sein. C'est à la manière des théurges que Jamblique comprend le rôle de la prière et qu'il légitime le culte des images, et c'est aussi parce qu'il est l'adepte de la théurgie des oracles chaldaïques qu'il met ces oracles au tout premier rang des révélations devant lesquelles la pensée doit s'incliner »[3]. De plus en plus, les révélations venues du

(1) *Ennéade* V, I, 3.

(2) *Enn.* V, I et II, 9, 1.

(3) J. Bidez, *Le philosophe Jamblique et son école*, *R. E. G.*, 1919, t. 32, p. 36. On trouvera, note 4, le renvoi au texte de Jamblique sur la puissance de la prière, cité par Proclus, *in Tim.* I, p. 209, 7 et suiv. (éd. E. Diehl) : παραδίδωσι δὲ (Ἰάμβλικος) τὴν τε δύναμιν τῆς εὐχῆς καὶ τὴν τελειότητα θαυμαστήν τινα καὶ ὑπερφυῆ καὶ πᾶσαν ὑπεραίρουσαν ἐλπίδα. Sur l'importance envahissante de la théurgie, cf. encore J. Bidez, *Vie de Porphyre*, chap. VIII et IX. La place, également primordiale, des révélations d'ordre philosophico-religieux, se dégage des renvois très fréquents de Jamblique aux oracles chaldéens ou à Pythagore : cf. par ex. *Protreptique*, XVII, p. 84, 1 et suiv. (éd. Pistelli) : εἰ δὲ δεῖ καὶ ἀπὸ τῶν παλαιῶν λόγων καὶ τῶν μύθων τῶν ἱερῶν τῶν τε ἄλλων καὶ τῶν Πυθαγορείων ὑμνῆσαι (pour les renvois à Pythagore, on consultera l'index nominal qui clôt chacun des traités dans l'édition de la coll. Teubner. On sait d'ailleurs que Jamblique a écrit une *Vie de Pythagore*). De plus, si l'on accepte comme authentique le *Livre sur les Mystères*, on y trouvera, dès les premiers chapitres de la première partie, l'affirmation de l'excellence des révélations transmises par les Chaldéens et les Égyptiens, par Platon, Pythagore et Démocrite. Sur l'attribution du *Livre sur les Mystères* à Jamblique, des doutes ont été émis à la fin du dernier siècle (cf., par ex., P. Quillard, *Le livre de Jamblique sur les mystères, traduit du grec par...*, Paris, 1895, préface, p. III). Après la dissertation de C. Rache, *De Jamblico libri qui inscribitur De Mysteriis auctore*, Münster en W., 1911 ; l'étude de Th. Hopfner, *Ueber die Geheimlehren von Jamblichus*, Leipzig, 1922 ; et l'article de J. Bidez, *Un extrait du commentaire de Proclus sur les « Ennéades » de Plotin*, dans *Mélanges Desrousseaux*, Paris, 1937, pp. 11-18, il semble que cette attribution ne soit pas contestable. Selon J. Bidez, *loc. cit.*, p. 17, le *De Mysteriis* serait d'une période où Jamblique n'aurait pas encore découvert les Λόγια Χαλδαϊκά, qu'il ne cite pas dans

dehors se substituent à la réflexion philosophique ; le commerce des dieux et l'autorité des « hommes divins » font plus et mieux pour notre science véritable et pour notre salut que nos efforts humains[1].

Mais, en dépendance de ces révélations transcendantes, le philosophe garde l'ambition d'expliquer rationnellement l'univers des esprits et des corps. La théurgie engendre normalement une théosophie et une philosophie. Et c'est ici que, pour sauver les représentations religieuses du paganisme hellénique et leur hiérarchie, Jamblique fait appel à une méthode qui participe autant à la méthode aristotélicienne, « classant les concepts des caractères les plus généraux aux plus particuliers, qu'à la dialectique platonicienne ; une méthode aussi qui permette de retrouver, dans le monde intelligible, déduites et bien à leur place, les mille formes religieuses que distingue le paganisme, dieux, démons, héros, etc. »[2]. L'univers de Jamblique sera conçu sous forme ternaire, comme celui de Plotin. Mais, avec Jamblique, les triades se multiplient et représentent chacune une expression particularisée de la triade plus universelle qui les précède : nous aurons ainsi successivement les triades Être, Vie, Intelligence, avec, au sein de chacune, un triple terme, de permanence (τὸ μένον), de procession (τὸ προϊον) et de conversion (τὸ ἐπίστρεφον)[3]. Ainsi conçues, les triades constituent des ordres (διακόσμοι) ; et ces ordres représentent des réalités fixes, dont toute la tâche est de se maintenir dans leur état[4]. Le *Livre des Mystères* nous permet de constater qu'à cette systématisation abstraite de la notion de triades peut correspondre toute une hiérarchie d'intelligences qui sont causes de l'harmonie universelle[5] dont elles relient graduellement les termes extrêmes[6]. Le

ce traité. La même hypothèse avait été déjà formulée par le même auteur dans son article, *Proclus*, περὶ τῆς ἱερατικῆς τέχνης, paru dans les *Mélanges Franz Cumont* (*Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves*, T. IV, 1936, pp. 90 et suiv. et p. 87, note 2).

(1) J. Bidez, *art. cit.*, p. 36-39.

(2) E. Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, t. I (2), p. 474-475.

(3) D'après Proclus, *in Tim.* III, p. 45, 8 et suiv., où nous trouvons les trois ordres : ὄν, ζωή et νοερὰ τάξις. Ces divers ordres et le triple terme qui les constitue sont l'objet d'explications arithmétiques, empruntées aux Pythagoriciens : *in Tim.* II, p. 215 et suiv. : ὁ δὲ γε θεῖος Ἰάμβλικος ἐξυμνεῖ τοὺς ἀριθμοὺς μετὰ πάσης δυνάμεως ὡς θαυμαστῶν τινων ἰδιωμάτων παρεκτικούς, τὴν μὲν μονάδα ταυτότητος καὶ ἑνώσεως αἰτίαν ἀποκαλῶν, τὴν δὲ δυάδα προόδων καὶ διακρίσεως χορηγόν, τὴν δὲ τριάδα τῆς ἐπιστροφῆς τῶν προελθόντων ἀρχηγόν. On sait d'ailleurs que les *Theologoumena arithmeticae* sont une explication à la fois mathématique, philosophique et « théologique », des dix premiers nombres.

(4) Par là, on voit quelle distance sépare la mobilité de la triade plotinienne de la fixité du διάκοσμος de Jamblique : cf. E. Bréhier, *op. cit.*, p. 475.

(5) *Livre des Mystères*, 1re Partie, chap. IV et V.

(6) *Ibid.* et chap. VI et VII, où, de la comparaison des dieux et des âmes (termes extrêmes), on infère les caractères et les actions des démons et des héros (termes moyens).

chapitre VIII énonce le principe hiérarchique de la subordination des essences inférieures aux essences supérieures ; les premiers ordres hiérarchiques donnent aux rangs qui les suivent tout ce qu'ils possèdent d'intelligence et de bien ; et c'est par leur conversion aux ordres supérieurs que les inférieurs peuvent subsister[1]. Ainsi se trouvent conciliées philosophie, théologie et théurgie.

La systématisation est encore plus vigoureuse chez Proclus. Pour lui, comme pour Plotin et pour Jamblique, l'Un est le principe transcendant et inaccessible[2]. C'est de l'Un toutefois que procède toute réalité, qu'elle soit intelligible, psychique, physique ou cosmique. Cette procession s'opère selon une dégradation progressive, exactement proportionnée à l'éloignement de chacun des termes engendrés par rapport au principe qui les engendre[3]. En sorte que la dignité et le rang propres à chaque terme peuvent être évalués par le nombre des intermédiaires, intelligibles, psychiques ou corporels, qui, tout ensemble, le séparent de l'Un et l'y rattachent. Voyons plus en détail cette structure des ordres hiérarchiques selon Proclus.

Tous les ordres de la réalité se divisent en trois termes (εἰς τρία γὰρ νοῦς εἶπε πάτρος τέμνεσθαι ἅπαντα)[4]. Chaque terme a un rôle bien déterminé : le premier est proprement imparticipable et reste en soi-même (ἀμέθεκτος) ; le deuxième est participable (μεθεκτός) ; le troisième est participant du second (μετέχων)[5]. Il semble que Proclus insiste davantage

(1) *Ibid.*, chap. VIII : ἀεὶ οὖν ἐπιστρεφομένων τῶν δευτέρων ἐπὶ τὰ πρῶτα... ἀπὸ τῶν κρειττόνων τοῖς χείροσιν ἥτε οὐσία καὶ εἶδος παραγίνεται.

(2) Comme pour Plotin, l'Un (ou le Bien) pour Proclus est essentiellement ἐπέκεινα. Cette préposition, reprise de *Rep.* 509 b, est constamment employée par Plotin et ses successeurs pour désigner la position de l'Un par rapport à tous les termes qui procèdent de Lui : cf. Plotin, *Enn.* V, I, 8, 6-8 : τοῦ δὲ αἰτίου νοῦ ὄντος πατέρα φησὶ τἀγαθὸν καὶ τὸ ἐπέκεινα νοῦ καὶ ἐπέκεινα οὐσίας ; *Enn.* V, IV, 1, 9-10 : (ἕν) ὃ δὴ καὶ νοῦ καὶ ἐπέκεινα οὐσίας ; cf. *Enn.* V, V, 6, 11, etc. Dans tous ces passages, l'allusion à *Rep.* 509 b est manifeste. La même allusion est également évidente dans plusieurs passages de Jamblique : cf., par ex., *De Mysteriis*, section I, chap. V, début : ἔστι δὴ οὖν τἀγαθὸν τὸ τι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, καὶ τὸ κατ' οὐσίαν ὑπάρχον. Même remarque pour Proclus : *in Remp.*, édit Ed. Kroll, t. I, p. 279, 3-4 et 17-23 ; p. 280, 9-13 ; p. 295, 2 ; t. II, p. 271, 19 : ἐπέκεινα ὂν οὐσίας αὐτό (τὸ ἀγαθόν) ; *Éléments de Théologie*, éd. E. R. Dodds, prop. 8, p. 8, 31-32 : ὅτι τὸ πρώτως ἀγαθὸν ἐπέκεινα ἐστι τῶν ὄντων; la prop. 20, p. 22, 1-3, établit les transcendances successives (ἐπέκεινα) : de l'âme par rapport au corps ; de la nature intelligente (νοερὰ φύσις) par rapport à l'âme ; et de l'Un par rapport à toutes les natures intelligentes.

(3) Il va sans dire que le terme d'*éloignement* doit être dépouillé de toute qualification spatiale. Il désigne seulement la dignité ontologique et le rang hiérarchique propres à chaque terme de la procession.

(4) Proclus, *in Parmen.*, édition Cousin, col. 1091.

(5) Cette doctrine est plusieurs fois reprise au cours de l'œuvre de Proclus. On la trouvera, par exemple, dans *in Parmen.*, col. 1070 : οὗτος δὲ ὁ πρῶτος ὄντως θεὸς ἐξήρηται πάσης πρὸς πάντα καὶ ἀντιδιαιρέσεως καὶ συντάξεως... οὐδενὸς γὰρ ἐστι τῶν δευτέρων, οὐδὲ μεθεκτὸς ὅλος ἐστίν. Plus expli-

sur cette distinction réciproque des termes que sur l'unité de la procession qui les produit[1]. Chacun d'eux forme un ordre (τάξις)[2]. Et l'ensemble

citement encore, nous lisons, col. 1246 : τὸ μὲν δὴ πρώτιστον καὶ ἀμεθεκτὸν ἓν, ἐπέκεινα τῶν ὅλων προϋπάρχον, οὐ τῶν μετεχόντων μόνον, ἀλλὰ καὶ τῶν μετεχομένων ἑνάδων ὕμνηται διὰ τῆς πρώτης ὑποθέσεως, ἁπάντων μὲν ἀῤῥήτως αἴτιον ἀποπεφασμένον, αὐτὸ δὲ ἐν οὐδενὶ δὴ τῶν πάντων ἀφοριζόμενον, οὐδέ τινα δύναμιν ἔχον οὐδὲ ἰδιότητα συγγενῆ πρὸς τοὺς ἄλλους θεούς. Μετὰ ... τοῦτο ἑνὰς ἔστι, μετεχομένη μὲν ὑπὸ τοῦ ὄντος ... Nous voyons donc clairement les trois termes de la première triade et leur rôle respectif : 1° l'Un imparticipé ; 2° l'Hénade participée par l'Être ; 3° l'Être qui participe à l'Hénade. Sur les deux autres triades intelligibles : cf. *ibid.*, col. 1089, 1091, 1097, 1110, 1249/1253, pour la triade intelligible et intelligente ; et col. 1139, 1153, 1173, 1253/1255, pour la triade intelligente.

(1) Avec Damascius, successeur de Proclus (et chronologiquement postérieur à Denys) il semble que ce soit le point de vue inverse qui prévale : cf. *Problèmes et solutions touchant les premiers principes*, trad. C. E. Ruelle, Paris, 1889, t. I, parag. 39, pp. 79-80 : « Qu'on n'objecte pas que, si les autres termes procèdent de l'Un (ἀπ αὐτοῦ πρόεισιν), ils ont été séparés de Lui et que Lui, par suite, a été séparé d'eux (ἐχωρίσθη αὐτοῦ · καὶ ἐκεῖνο ἄρα τούτων ἐχωρίσθη), que s'ils sont unis à Lui, ils n'ont pas procédé de Lui (εἰ δὲ ἥνωται, οὐ προῆλθεν). Il n'en va pas, en effet, comme nous pensons ; on ne peut dire ni que ces termes aient procédé, ni qu'ils n'aient pas procédé (οὔτε γὰρ οὕτως ὡς ἡμεῖς νοοῦμεν, οὔτε προῆλθεν, οὔτε οὐ προῆλθεν)... Ce mode de procession uniflée (ὁ τρόπος ἐκεῖνος τῆς ἑνιαίας προόδου) est au delà de la division de ses termes (ὑπὲρ τὸν διορισμὸν τῶν τοιούτων) et il n'est pas nécessaire qu'ils soient uniflés s'ils n'ont pas été divisés, ni qu'ils soient divisés s'ils n'ont pas été unis (οὔτε ἀναγκαῖον ἡνῶσθαι, εἰ μὴ διακρίνηται, οὔτε διακρίνεσθαι, εἰ μὴ ἥνωται). La procession est indistincte et précède ces deux actes, tandis que ces deux actes sont opposés (ἐκεῖνο γὰρ τὴν πρὸ ἀμφοῖν ἀδιόριστον · τὰ δὲ ἐστιν ἀντικείμενα) ». Ce passage remarquable rapproche Damascius de Plotin, par delà Proclus, ainsi que le remarque justement E. Bréhier. Ce dernier, *op. cit.*, p. 483, constate chez Damascius un « effort vers l'intuition qu'il essaie de faire aboutir en limitant ses affirmations les unes par les autres, par une manière de dialectique vivante bien plus semblable à celle de Plotin qu'à celle de Proclus ». Et, un peu plus bas : « D'une manière générale, Damascius est plein de méfiance envers cette manière mécanique de déterminer les principes, qui triomphe avec Jamblique et Proclus », *ibid.* L'étude particulière de chaque hiérarchie nous montrera que les ordres dionysiens, comme ceux de Proclus, correspondent bien à des réalités, intelligibles ou sensibles, rigoureusement définies. N'allons pas conclure cependant à une séparation absolue des divers ordres chez Proclus (pas plus, nous le verrons, que chez Denys). Pour le premier, nous savons qu'il affirme explicitement une inclusion réciproque des trois triades, Être , Vie, Intelligence : πάντα ἐν πᾶσιν, οἰκείως δὲ ἐν ἑκάστῳ · καὶ γὰρ ἐν τῷ ὄντι καὶ ἡ ζωὴ καὶ ὁ νοῦς, καὶ ἐν τῇ ζωῇ τὸ εἶναι καὶ τὸ νοεῖν, καὶ ἐν τῷ νῷ τὸ εἶναι καὶ τὸ ζῆν, ἀλλ' ὅπου μὲν νοερῶς, ὅπου δὲ ζωτικῶς, ὅπου δὲ ὄντως ὄντα πάντα, *El. de Théol.*, prop. 103, p. 92. On voit toutefois que cette inclusion réciproque ne va pas jusqu'à détruire la distinction des triades.

(2) Sur ce sens fréquent, voir, par ex., *Éléments de Théol.*, prop. 114, édit. Dodds, p. 100, 25-27. Ajoutons, avec M. Bréhier, la réserve suivante « pour autant que Proclus lui-même est fidèle à sa terminologie », *loc. cit.*, p. 479. En bien des passages, en effet, τάξις est synonyme de σειρά, la série ou le genre, qui est cause des espèces et les contient (prop. 151, pp. 132-133). Sur l'identité de τάξις et de σειρά, cf. *Éléments de Théologie*, prop. 21, éd. Dodds, p. 24, 1-3 : πᾶσα τάξις ἀπὸ μονάδος ἀρχομένη πρόεισιν εἰς πλῆθος τῇ μονάδι σύστοιχον, καὶ πάσης τάξεως τὸ πλῆθος εἰς μίαν ἀνάγεται

des trois termes que relient le mouvement processif (πρόοδος) et le mouvement de conversion (ἐπιστροφή) représente une hiérarchie (διακόσμησις ou διάκοσμος)[1]. Toute réalité étant ainsi conçue sur ce type triadique, le monde intelligible, par exemple, sera composé de trois hiérarchies de trois termes. Nous avons d'abord les triades intelligibles (τριάδες νοηταί)[2] ; en deuxième lieu, les triades intelligibles et intelligentes (τριάδες νοηταὶ ἅμα καὶ νοεραί)[3] ; enfin les triades intelligentes (τριάδες νοεραί)[4]. Ces triades correspondent respectivement à l'Être, à la Vie et à l'Intelligence[5]. Et chacune d'elles, ainsi que nous l'avons vu, se constitue en trois

μονάδα ; cf. prop. 110 et 111, p. 98, 7, 33 ; prop. 130, p. 116, 1 et suiv. ; prop. 132, p. 116, 28; prop. 136, p. 120, 22 et suiv.; prop. 145, 128, 1; prop. 148, p. 130, 4-5; prop. 151, p. 132, 32-35. Voir aussi prop. 21, p. 24, où les définitions d'ὁμοταγής et d'ἑτεροταγής supposent l'identification de la τάξις et de la σειρά.

Avec Damascius, qui représente un stade plus avancé du néo-platonisme, nous constatons un emploi des termes τάξις et διακόσμησις à peu près semblable à celui qu'en fait Denys. Chaque hiérarchie intelligible (διακόσμησις) comprend trois ordres (τάξεις) : cf. *Problèmes et Solutions*, t. II, p. 14, § 136, où est traitée la question suivante : Πόθεν οὖν ὅτι αἱ τρεῖς τάξεις ἐν τῇ νοητῇ διακόσμησει. De cette première hiérarchie, intelligible (νοητή), les trois ordres sont successivement étudiés aux passages suivants : premier ordre, t. II, pp. 1-17, § 126-128 ; deuxième ordre, t. II, pp. 17-50, § 139-172 ; troisième ordre, t. II, pp. 51-67, § 173-190. Même constatation pour la deuxième hiérarchie, intelligible et intelligente (νοητὴ καὶ νοερά) : Damascius étudie successivement l'ordre le plus élevé (τῆς ἀκρότητος), t. II, p. 67, § 191 et suiv. ; l'ordre moyen (μέσης τάξεως), t. II, p. 113, § 240 et suiv. ; et le troisième ordre (τρίτης τάξεως), t. II, p. 122, § 252 et suiv. Mais avec la troisième hiérarchie, intelligente (νοερά), nous constatons que, si les deux premiers ordres sont désignés par le terme τάξις (*ibid.*, p. 130, § 264 et suiv. et p. 149, § 278 et suiv.), le troisième est appelé διακόσμησις (*ibid.*, p. 169, § 301 et suiv. : περὶ τῆς τρίτης τῶν νοερῶν διακοσμήσεως). On observe donc chez Damascius, comme chez Denys, le même flottement dans l'emploi des termes τάξις et διακόσμησις. Mais Damascius se distingue nettement de Proclus et de Denys par la mobilité, pour ainsi dire indéfinie, qu'il conserve à chacun de ses ordres : chaque terme de la triade peut lui-même être divisé en trois termes et cela, à l'infini (ὥστε ἕκαστον ἀεὶ τεμοῦμεν εἰς τριὰ ἐπ' ἄπειρον), selon qu'on le considère comme immanent à sa cause (ὡς μένον ἐν τῇ ἑαυτοῦ αἰτίᾳ), comme sortant de cette cause (καὶ προϊὸν ἀπ' αὐτῆς), ou comme y retournant (καὶ ἐπιστρεφόμενον πρὸς αὐτήν), *ibid.*, t. II, p. 14, § 136.

(1) Entre autres textes, on retiendra celui-ci, emprunté aux *Éléments de Théologie*, prop. 148, éd. Dodds, p. 130, 16 : καὶ οὕτως ὁ σύμπας διάκοσμος εἷς ἐστι διὰ τῆς ἑνοποιοῦ τῶν πρώτων δυνάμεως <καὶ> διὰ τῆς ἐν τῇ μεσότητι συνοχῆς καὶ διὰ τῆς τοῦ τελοῦς εἰς τὴν ἀρχὴν τῶν προόδων ἐπιστροφῆς. On trouvera le terme διακόσμησις, dans ce sens précis, dans les passages que nous signalons ci-dessous. De même que τάξις, διακόσμησις peut avoir aussi le sens général d'ordre hiérarchique.

(2) *In Parmen.*, éd. Cousin, 1070 ; 1246-1249.

(3) *Ibid.*, 1089, 1091, 1097, 1110, 1249-1253.

(4) *Ibid.*, 1139, 1153, 1173, 1252-1255. Nous empruntons toutes ces références à l'index de V. Cousin lui-même : col. 1332. On trouvera une bonne étude sur l'essence intelligible chez Proclus dans la thèse déjà ancienne de A. Berger, *Proclus. Exposition de sa doctrine*, Paris, 1840, 1re Partie : *La Théologie de Proclus*.

(5) Pour cette identification, voir encore A. Berger, *op. cit.*, *ibid.* ; cf. *Éléments de Théologie*, prop. 101, 102, 103, édit. Dodds, pp. 90-92, où sont exposés la hiérarchie de ces trois termes et leurs rapports.

temps qui sont trois termes distincts : imparticipable, participable et participé. Chacune des triades est rattachée à l'Un par l'unité (Hénade) dont elle procède[1] et toutes les triades communiquent entre elles par leurs termes extrêmes, en ce sens que les premiers termes d'une triade inférieure peuvent communiquer avec les derniers termes de la triade qui leur est immédiatement supérieure et que la plus éminente de toutes se rattache sans médiation aucune (ἀμέσως) à l'ordre des Hénades[2].

Telles sont les grandes lignes de l'ordre hiérarchique selon Proclus ; cet ordre présente, comme on le voit, bien des ressemblances avec celui de Jamblique, dont Proclus s'est souvent et explicitement inspiré. Dans quelle mesure et en quel sens peut-on affirmer que la structure de l'ordre dionysien s'inspire de ces deux modèles ?

Il faut convenir que les correspondances sont frappantes. Denys, comme ses deux devanciers divise ses hiérarchies en triades : trois triades à trois termes pour la hiérarchie céleste[3], deux triades, également à trois termes, pour la hiérarchie ecclésiastique[4]. De plus, chacun des ordres (τάξις) des diverses hiérarchies constitue bien une réalité rigoureusement définie, absolument distincte des autres, bien qu'elle entretienne avec elles des rapports hiérarchiques, médiats ou directs, dont nous devrons fixer les lois[5]. Chez Denys, comme chez les néo-platoniciens qui l'ont

(1) *Éléments de Théologie*, prop. 116 et suiv., édit. Dodds, p. 102 et suiv. Les Hénades sont les dieux qui manifestent l'Un imparticipable, produisent les séries (σειραί) et les rattachent à l'Un.

(2) La συγγένεια n'existe, en effet, qu'entre des ordres immédiatement contigus ; voir, entre bien d'autres passages, *Éléments de Théologie*, prop. 110, édit. Dodds, p. 98 : πάντων τῶν καθ' ἑκάστην σειρὰν διατεταγμένων τὰ μὲν πρῶτα καὶ τῇ ἑαυτῶν μονάδι συνημμένα μετέχειν δύναται τῶν ἐν τῇ ὑπερκειμένῃ σειρᾷ προσεχῶς ἱδρυμένων διὰ τῆς ἀναλογίας, τὰ δὲ ἀτελέστερα καὶ πολλοστὰ ἀπὸ τῆς οἰκείας ἀρχῆς οὐ πέφυκεν ἐκείνων ἀπολαύειν. On rapprochera de ce texte, celui de la prop. 30, p. 34 : πᾶν τὸ ἀπό τινος παραγόμενον ἀμέσως μένει τε ἐν τῷ παράγοντι καὶ πρόεισιν ἀπ' αὐτοῦ. L'ὁμοιότης, la συγγένεια, l'οἰκειότης, l'ὁμοφυΐα, sont, pour Proclus, comme pour tout le platonisme, les conditions nécessaires des rapports entre les intelligences. Cette loi vaut dans tous les cas, qu'il s'agisse de la πρόοδος (prop. 30, p. 34 : πᾶσα πρόοδος... δι' ὁμοιότητος ἀποτελεῖται, τῶν ὁμοίων πρὸ τῶν ἀνομοίων ὑφισταμένων ; cf. prop. 28, p. 32) ou qu'il s'agisse de l'ἐπιστροφή (prop. 31, p. 34 : πᾶν τὸ προϊὸν ἀπὸ τινος κατ'οὐσίαν ἐπιστρέφεται πρὸς ἐκεῖνο ἀφ' οὗ πρόεισιν ; prop. 32, p. 36 : πᾶσα ἐπιστροφὴ δι' ὁμοιότητος ἀποτελεῖται τῶν ἐπιστρεφομένων πρὸς ὃ ἐπιστρέφεται). L'explication de cette dernière proposition doit être citée, comme particulièrement éclairante de la pensée de Proclus sur ce point : συνδεῖ δὲ πάντα ἡ ὁμοιότης, ὥσπερ διακρίνει ἡ ἀνομοιότης καὶ διίστησιν · εἰ οὖν ἡ ἐπιστροφὴ κοινωνία τίς ἐστι καὶ συναφή, πᾶσα δὲ κοινωνία καὶ συναφὴ πᾶσα δι' ὁμοιότητος, πᾶσα ἄρα ἐπιστροφὴ δι' ὁμοιότητος ἀποτελοῖτο ἄν ; cf. prop. 36, pp. 38-40.

(3) Nous étudions en détail cette hiérarchie dans un prochain chapitre.

(4) Même remarque.

(5) En étudiant le problème de l'activité hiérarchique, dans notre prochain chapitre. On a déjà remarqué qu'il n'est pas possible d'étudier la notion d'ordre en faisant abstraction complète de la notion d'activité, et inversement.

précédé, c'est le πρόοδος divin qui constitue les hiérarchies et c'est l'ἐπιστροφή de chacun des termes de la procession qui le constitue dans son ordre et dans sa dignité[1]. Il n'est donc pas concevable que Denys, en écrivant ses *Hiérarchies*, n'ait pas eu conscience de s'inscrire dans une tradition philosophique très précise.

Et toutefois, il ne se réfère jamais à Plotin, Jamblique ou Proclus, comme à ses maîtres. Il ne cite jamais que Hiérothée, disciple de saint Paul, et les Saintes Écritures, dont il veut en tout faire ses inspirateurs et sa règle[2]. Est-ce là pure supercherie? Et Denys n'arborerait-il avec tant d'insistance le pavillon chrétien que pour accréditer plus facilement une sagesse étrangère? Cette supposition ne tient pas devant un examen plus approfondi. Si la structure des hiérarchies dionysiennes semble identique à celle des hiérarchies de Jamblique et de Proclus, si sa terminologie reprend de façon presque servile celle de ses devanciers, on reste néanmoins étonné de constater, au sein même de cette présentation et de cette terminologie communes, des divergences radicales.

D'abord, à la différence de Jamblique et de Proclus, Denys se garde d'assimiler respectivement ses trois triades intelligibles avec l'Être, la Vie et l'Intelligence en soi[3]. Ce sont là trois attributs essentiels qu'il applique à Dieu, dans les *Noms Divins*[4], à l'égal de l'Unité, de la Trinité et de tous les autres titres que les Livres Saints ou la réflexion humaine lui décernent. Les intelligences célestes, même les plus élevées, ne possèdent aucun de ces attributs en propre : elles y participent[5]. Et cette participation est elle-même un don libre de Dieu[6].

En deuxième lieu, il ne faut pas confondre la procession dionysienne (πρόοδος) avec celle de Plotin, de Jamblique et de Proclus. Ces derniers la conçoivent comme une espèce d'expansion naturelle, à la fois spontanée et nécessaire, de l'Un hors de soi-même. Que cette expansion soit envisagée comme une création, comme une émanation ou comme une génération, peu importe. Il reste, en tout cas, qu'elle est entendue de manière univoque à tous les degrés de l'échelle des êtres[7]. La πρόοδος n'est pas

(1) Notre prochain chapitre, consacré à l'activité hiérarchique, développe ces points.

(2) Voir, par ex., le début des *Noms Divins*. Pour les renvois à Hiérothée, voir *D. N.*, 713 A/C, par ex. Nous aurons à revenir sur ces notions d'Écriture et de Tradition.

(3) Nous ne parlons pas ici de l'assimilation des ordres intelligibles aux dieux du paganisme. Sur ce point, le désaccord entre Denys et les néo-platoniciens (Jamblique, Proclus et, plus tard, Damascius) est trop évident.

(4) *D. N.* chap. V, VI et VII.

(5) Cf. notre chapitre sur la hiérarchie céleste.

(6) Même remarque.

(7) La chose est fort claire chez Plotin pour qui le νοῦς procède de l'ἕν, de la même manière que la ψυχή procède du νοῦς . Et le νοῦς , par rapport à la ψυχή est aussi inaccessible que l' ἕν l'est au νοῦς lui-même : cf. *Enn.* V, I : *Sur les trois hypostases qui sont principes*. Même remarque pour Jamblique et Proclus qui ont sans doute multiplié les intermédiaires, mais qui n'ont pas modifié la notion même de πρόοδος.

différente, par exemple, si elle désigne le passage de l'Un à l'Être, ou le passage de l'Être à la Vie, ou celui de la Vie à l'Intelligence, ou même celui de l'Intelligence à l'Ame, qui touche pourtant au monde sensible. Dans tous ces cas, il s'agit d'un même mouvement naturel et incoercible qui épaissit, pour ainsi dire, l'Un suprême aux dimensions de l'univers, intelligible, corporel ou cosmique.

La position doctrinale de Denys est moins simple. Sans doute, avec les néo-platoniciens, il conçoit la πρόοδος comme une manifestation de Dieu, au sens le plus large de ce terme. Cette manifestation fait descendre, pour ainsi dire, dans le domaine de la détermination et de la distinction, celui qui échappe à toute détermination et qui transcende unité et multiplicité. On comprend ainsi que Denys, comme Proclus, fasse du terme ἔκφανσις un synonyme de πρόοδος[1] et que διάκρισις et πρόοδος soient également assimilés dans les deux systèmes[2]. De plus, cette manifestation est médiate chez Denys[3], comme chez Jamblique et Proclus ; pour constituer l'un quelconque des ordres hiérarchiques, ou pour lui parvenir, la πρόοδος ou l'ἔκφανσις doit en passer nécessairement par toute la hiérarchie des intermédiaires supérieurs. Mais, ces identités loyalement reconnues, il faut convenir que Denys accorde à ses intermédiaires un rôle à la fois plus humble et plus uniforme.

(1) *D. N.* 640 D. Les distinctions en Dieu désignent ses manifestations : τὰς διακρίσεις δὲ, τὰς ἀγαθοπρεπεῖς τῆς θεαρχίας προόδους τε καὶ ἐκφάνσεις ; cf. 592 A. On rapprochera de ces textes les passages suivants, extraits des *Éléments de Théologie* : par ex., prop. 125, p. 110, 29 à p. 111, 13 : πᾶς θεὸς, ἀφ' ἧς ἄρξηται τάξεως ἐκφαίνειν ἑαυτὸν, πρόεισι διὰ πάντων τῶν δευτέρων, ἀεὶ μὲν πληθύνων τὰς ἑαυτοῦ μεταδόσεις καὶ μερίζων, φυλάττων δὲ τὴν ἰδιότητα τῆς οἰκείας ὑποστάσεως... ἐκφαίνεται μὲν οὖν ἕκαστος τῶν θεῶν οἰκείως ταῖς τάξεσιν, ἐν αἷς ποιεῖται τὴν ἔκφανσιν, πρόεισι δὲ ἐντεῦθεν ἄχρι τῶν ἐσχάτων. On sait que, pour Proclus, les dieux correspondent aux unités (Hénades) qui participent immédiatement à l'Un et qui s'en distinguent seulement par le fait qu'elles sont participables, cf. prop. 133, p. 118 : πᾶς μὲν θεὸς ἑνάς ἐστιν ἀγαθουργὸς ἡ ἀγαθότης ἑνοποιὸς, καὶ ταύτην ἔχει ὕπαρξιν, καθόσον ἕκαστος θεός.

(2) *D. N.* 641 D : εἰ δὲ καὶ θεία διάκρισις ἐστιν ἡ ἀγαθοπρεπὴς πρόοδος τῆς ἑνώσεως... ; 649 B : διάκρισιν θείαν φαμὲν, ὡς εἴρηται, τὰς ἀγαθοπρεπεῖς τῆς θεαρχίας προόδους ; 652 A : τῆς ὅλης θεότητος διακρίσεις, εἴτ' οὖν ἀγαθοπρεπεῖς προόδους. De ces textes encore, on peut rapprocher les passages correspondants des *Éléments de Théologie:* prop. 35, p. 38 : ἅμα γὰρ διακρίσει πρόοδος ; prop. 36, p. 38 : εἰ γὰρ πρόοδοι διακρίνουσιν ἀπὸ τῶν αἰτίων τὰ παραγόμενα ; prop. 32, p. 36, où la dissemblance qui distingue et écarte les divers ordres, est opposée à la ressemblance qui les unit : συνδεῖ δὲ πάντα ἡ ὁμοιότης ὥσπερ διακρίνει ἡ ἀνομοιότης καὶ διίστησιν (or nous savons que c'est la πρόοδος qui crée la dissemblance, cf. prop. 64, p. 62 : αἱ δὲ πρόοδοι διὰ τῶν ὁμοίων ἄχρι τῶν πάντῃ ἀνομοιῶν) ; on trouvera des textes semblables ou de sens identique dans prop. 176, p. 154 ; prop. 28, p. 32 ; prop. 30, p. 34 ; prop. 35, p. 38. De ces textes, on rapprochera le texte de Jamblique, cité plus haut, p. 203, note 3 et où se trouvent également assimilées les notions de πρόοδος et de διάκρισις.

(3) Nous le verrons en détail avec chacune des hiérarchies.

Le rôle des intermédiaires dionysiens est plus humble que celui des intermédiaires néo-platoniciens, car ils ne possèdent pas un vrai pouvoir de génération, mais strictement une fonction de médiation. La πρόοδος ne devient pas, au fur et à mesure de son écoulement dans les êtres, la propriété substantielle et nécessaire de chacun d'eux, qui rayonnerait nécessairement sur les êtres de rang immédiatement inférieur. Rien n'appartient en propre aux divers ordres hiérarchiques, qui ne subsistent, comme nous l'avons dit, que par une référence constante au Transcendant. Dans cette attitude essentiellement dépendante, tout leur rôle est de recevoir et de transmettre des réalités divines qui les dépassent[1].

L'originalité de la doctrine dionysienne vis-à-vis de ses sources néo-platoniciennes s'affirme donc nettement par la manière dont l'Être, la Vie et l'Intelligence en soi, ont été résorbés en Dieu. Pour les deux philosophes païens, l'Être échappe à l'Un, de même que l'Un est inaccessible à l'Être ; pareillement l'Être est inaccessible

(1) Il est toujours dangereux et délicat de comparer des doctrines. On risque de les durcir pour rendre la comparaison plus facile et les différences plus apparentes. Ainsi, on ne peut pas dire qu'il n'y ait pas chez Plotin, Jamblique, Proclus et Damascius, une référence des divers termes de la πρόοδος au principe transcendant dont ils procèdent : c'est là tout le sens de l'ἐπιστροφή et, seul, le terme qui s'engendre lui-même peut être dit « auto-suffisant » (cf. *Éléments de Théologie*, prop. 40, p. 42 : τὸ δὲ ἑαυτὸ παράγον... αὔταρκες πρὸς οὐσίαν, τὸ δὲ ἀπ'ἄλλου μόνον παραγόμενον οὐκ αὔταρκες). Mais, où Denys se sépare de ses prédécesseurs ou de ses contemporains néo-platoniciens, c'est en refusant même de parler de *génération des divers ordres hiérarchiques par les ordres les plus élevés*. L'étude comparative des termes παράγω et παρακτικός est concluante à cet égard. On sait qu'ils désignent la génération des divers ordres par les ordres qui leur sont immédiatement supérieurs. Et E. R. Dodds explique justement les raisons qu'avait Proclus de préférer ces termes à des termes de sens voisin : « παρακτικόν. Proclus prefers this term to ποιητικόν because, as Nicolaus remarks (Ἀναπτ. 102-16), he wishes to exclude the idea of volition. γεννητικόν, which he sometimes uses, has the desadvantage of suggesting too strongly a beginning in time. Παράγειν in this technical sense seems to occur first in Plotinus (e. g. II. 505. 19). » (*op. cit.*, p. 194). Or, il est remarquable de constater que, dans les 27 passages du *C. D.*, où A. van den Daele signale ces termes (*Indices...*, p. 111), *il ne s'agit jamais de génération d'ordres hiérarchiques inférieurs par des ordres supérieurs, mais toujours de création par Dieu de l'univers des intelligences ou des corps* (cf., par ex., *C. H.* 177 C ; *E. H.* 305 D/308 A ; *D. N.* 592 A, 648 B/C, 700 A, 824 C, etc. ; *Ep.* VIII 1085 D). En *D. N.* 816 C/D, il est parfaitement clair que Denys se raidit contre la théorie des générations hiérarchiques, chère à la tradition néo-platonicienne : « Nous ne disons pas que le Bien est une chose, l'Être une autre chose, une autre chose la Vie ou la Sagesse, ni qu'il existe une multitude de causes, ni que les divinités s'engendrent les unes les autres, qu'il s'agisse de divinités supérieures ou de divinités inférieures (οὐδὲ πολλὰ τὰ αἴτια καὶ ἄλλων ἄλλας παρακτικὰς θεότητας, ὑπερεχούσας καὶ ὑφειμένας), mais que les *manifestations bienfaisantes*, dans leur intégralité, viennent du Dieu unique (ἀλλ' ἕνος θεοῦ τὰς ὅλας ἀγαθὰς προόδους)... » le texte, en précisant la notion dionysienne de πρόοδος, s'oppose à la conception de Proclus, selon laquelle il existerait une multiplicité de *Hénades parfaites par elles-mêmes* (αὐτοτελεῖς), qui correspondraient aux dieux du paganisme (cf. *Éléments de Théologie*, prop. 114 et 115, pp. 100 et 102, par ex.).

à la Vie et la Vie échappe à l'Intelligence[1]. A chaque stade de la πρόοδος, il semble que, la présence du premier principe se faisant plus diffuse, les divers termes intelligibles acquièrent une stabilité propre qui les dégage, en quelque manière, de la mouvance de l'Un[2].

Aux yeux de Denys, une telle doctrine ne peut qu'exclure Dieu de l'univers et soustraire l'univers à l'action de Dieu. Et c'est pourquoi, il a grand soin de préciser, à propos des « anges des nations », qu'ils ne constituent pas des divinités secondaires ; leur pouvoir n'a de sens que référé à la Providence unique qui régit tout[3]. Car absolument tout revient au Dieu Transcendant et rien ne subsiste, dans les hiérarchies, que par son intervention constante ; lui seul est ὄν, καὶ ζωή, καὶ σοφία[4] ; et lui seul peut donner ces trois réalités aux êtres : οὐσιοποιὸν, καὶ ζωοποιὸν, καὶ σοφοδότιν αἰτίαν[5]. Il n'y aura d'être, de vie, de sagesse, dans les univers des hiérarchies, que participés du Transcendant et référés à Lui.

Cette référence de toute réalité à Dieu ramène à des proportions plus humbles le rôle des intermédiaires hiérarchiques. Mais en même temps, il leur donne plus d'uniformité. Si l'on fait abstraction du seuil qui sépare chez Denys le monde des intelligences pures du nôtre, il faut bien convenir qu'à l'intérieur de chaque hiérarchie, les divers ordres se distinguent plutôt par des différences de degrés que par des différences de nature. Entre les trois hiérarchies célestes, par exemple, il ne semble pas y avoir de fossés infranchissables : toutes participent, quoique à des degrés divers, à l'unité, à l'être, à la vie et à l'intelligence divines[6]. Entre les hypostases intelligibles de Jamblique ou de Proclus, il semble, au contraire, que l'écart soit un écart de nature. Sans doute chacune des trois triades participe aux deux autres[7], mais elle le fait selon sa

(1) Le premier terme de chaque triade (μονή) est, par définition, imparticipable (ἀμέθεκτος).

(2) La multiplication des intermédiaires dans le néo-platonisme postérieur, l'assimilation de ces intermédiaires aux dieux du paganisme et l'envahissement progressif de la théurgie n'ont fait qu'accentuer ce caractère d'effritement, dont il est juste de reconnaître qu'il va contre l'inspiration la plus profonde du néo-platonisme. A l'intérieur de chaque série, Proclus maintient une unité rigoureuse en affirmant à la fois l'immanence et la transcendance du premier terme : πᾶν τὸ ἀμεθέκτον ὑφίστησιν ἀφ' ἑαυτοῦ τὰ μετεχόμενα, καὶ πᾶσαι αἱ μετεχόμεναι ὑποστάσεις εἰς ἀμεθέκτους ὑπάρξεις ἀνατείνονται, prop. 23, p. 26. C'est cette proposition dont E. Bréhier affirme qu'elle est « le théorème fondamental du traité, que l'on pourrait appeler théorème de la transcendance » (*Histoire de la Philosophie*, I, p. 477). E. R. Dodds ajoute, *op. cit.*, p. 210 : « It is at the same time the theorem of immanence ». Ce qui reste difficile, dans ce système, c'est de coordonner ou de subordonner les séries entre elles, et d'établir leurs vrais rapports avec l'Un.

(3) *C. H.* 261 D.

(4) *D. N.* 816 B/C.

(5) *Ibid.*

(6) Cf. notre chapitre sur la hiérarchie céleste.

(7) Chez Proclus, l'Être est Vie et Intelligence, mais à sa manière propre, οὐσίως ; la Vie est Être et Intelligence, mais ζωτικῶς ; l'Intelligence est Être et Vie, mais

nature propre et il ne semble pas que, dans une telle participation, l'altérité radicale des termes puisse être surmontée.

En somme, la notion de hiérarchie, en passant des derniers néo-platoniciens à Denys, subit deux modifications substantielles de sens opposé et qui tendent à l'accommoder à la doctrine chrétienne de l'univers et de Dieu. D'une part, tous les attributs positifs, que le néo-platonisme accordait en propre à tel ou tel terme de la hiérarchie, sont replacés en Dieu, comme en leur cause transcendante, où ils se réalisent en leur plus haute perfection. D'autre part, par une démarche inverse et corrélative, les degrés de la hiérarchie dionysienne se trouvent considérablement rapprochés les uns des autres, en ce sens que les uns et les autres ne possèdent rien en propre, mais n'ont de réalité que participée d'en haut et constamment référée à Dieu. En d'autres termes, l'écart que le néo-platonisme tendait à répartir selon une égalité rigoureuse entre tous les ordres de la réalité, l'Un inclus, se trouve pour ainsi dire absorbé, chez Denys, par l'intervalle infini qui sépare le Dieu Un et Trine du premier terme de la hiérarchie céleste. Pareille transformation présente une double conséquence : elle assure d'abord de manière absolument indiscutable la transcendance divine ; en deuxième lieu, elle donne à l'ensemble des êtres créés, que ce caractère commun rapproche, les sentiments d'humilité respectueuse qu'impose une telle transcendance.

On voit ainsi comment la notion dionysienne de hiérarchie, en retenant les cadres triadiques du dernier néo-platonisme, s'efforce de garder les idées chrétiennes de Transcendance, de création et de grâce. A la Transcendance divine, elle restitue les attributs positifs, dont l'avait dépossédée le néo-platonisme, pour ne lui laisser qu'une unité hyper-intelligible. La notion de création atténue considérablement l'écart qui séparait les divers ordres de la réalité et leur donne en même temps un sens plus aigu de la seule transcendance qui mérite ce titre. Enfin, l'idée de grâce permettra de concevoir, selon des modalités et avec une efficacité nouvelles, les rapports réciproques du Transcendant et des hiérarchies que le néo-platonisme avait semblé réduire à l'expansion et au retour nécessaires d'une dialectique purement logique.

B) *Le vrai sens de l'ordre dionysien.* — L'étude du vocabulaire dionysien et la structure d'ensemble des hiérarchies que nous venons de dégager vont nous permettre de définir le vrai sens de l'ordre hiérarchique selon Denys. Trois caractères le constituent essentiellement : il est objectif ; il est intérieur ; il vient de Dieu.

Et d'abord, l'ordre dionysien est un ordre objectif. Il a ses cadres et ses lois.

νοερῶς : cf. *Éléments de Théologie*, prop. 103, p. 92 ; *Théologie selon Platon*, Liv. IV, chap. 1 ; liv. III, chap. 9.

Les derniers néo-platoniciens ont repris, en le transposant sur le plan théologique, le rêve de Platon. Ils ont voulu édifier la cité idéale. Proclus commente la *République*. Il règle l'ordre des essences intelligibles et sensibles avec le soin qu'apporte le législateur à régler l'ordre d'un état. Denys marche sur ses traces.

Les cadres très précis des hiérarchies céleste et ecclésiastique feront l'objet de notre étude, quand nous les aborderons séparément[1]. Qu'il suffise pour l'instant de dégager une idée toujours présente à ces deux traités : celle de πόλις ou de πολιτεία. Ces deux mots sont assez rares, à la vérité : le premier est absent de la *Hiérarchie ecclésiastique* et le second, de la *Hiérarchie Céleste*. Mais la réalité qu'ils supposent est toujours présente à la pensée de Denys. C'est en effet sur le modèle d'une cité à direction monarchique qu'il conçoit ses hiérarchies. La Théarchie est au sommet ; d'elle seule relève l'organisation des mondes angélique et ecclésiastique. Les hiérarchies angéliques sont constituées avec netteté : la subordination des rangs inférieurs aux rangs moyens et celle des rangs moyens aux rangs supérieurs, est affirmée, pour ainsi dire, à chaque page[2]. La hiérarchie ecclésiastique ne souffre pas davantage le désordre ; chacun y trouve sa place et doit s'y tenir[3]. Sans doute peut-on y passer d'un rang inférieur à un rang plus élevé ; mais cette ascension se fait sans trouble ; des règles fixes y président. La hiérarchie ecclésiastique est comme la *cité du divin*. Chacun doit s'y comporter en citoyen de Dieu et cette ἔνθεος πολιτεία[4] s'oppose à la ἐν κακίᾳ πολιτεία, dont le baptême doit nous affranchir[5]. L'ordre ecclésiastique présente avec la cité politique proprement dite une analogie plus étroite que la hiérarchie céleste. Il est visible et comporte des institutions, divines sans doute, mais visibles, elles aussi[6]. Cette

(1) Cf. nos chapitres suivants consacrés à chacune des deux hiérarchies.

(2) Cf. notre chapitre sur la hiérarchie céleste.

(3) Cf. notre chapitre sur la hiérarchie ecclésiastique. Revoir aussi la *Lettre* VIII.

(4) *E. H.* 396 A ; 441 C ; 445 A ; τῆς κατ' αὐτὰς (τὰς ἐνθέους διδασκαλίας) πολιτείας. Cette idée de πολιτεία ne s'applique pas seulement à l'Église visible. Dans la *Lettre* IX, à propos des bienheureux, Denys parle aussi d'ἐκκλησία et de πολιτείαν ἔνθεον, 1112 D et 1113 A. Pareillement la hiérarchie légale comporte une πολιτεία : τὴν νομικὴν ἱεραρχίαν καὶ πολιτείαν, 429 C : ce que M. de Gandillac rend justement dans sa traduction : « la hiérarchie et l'ordre public tels qu'ils sont prescrits par la Loi », *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Paris, 1943, p. 268.

(5) *E. H.* 397 B. C'est le symbolisme même du baptême qui signifie : τὴν παντελῆ δὲ τῆς ἐν κακίᾳ πολιτείας ἀποκάθαρσιν. Dans ce dernier texte, le terme πολιτεία a plutôt le sens de *conversatio* que de *civitas*. Mais la *conversatio* elle-même suppose toujours une société déjà organisée autour de quelques principes communs.

(6) C'est à quoi semble faire allusion *E. H.* 429 C, où il est dit que la lecture des Saintes Écritures nous instruit sur τὰς τῶν αὐτοῦ (Jésus) μαθητῶν θεοπαραδότους καὶ θεομιμήτους πολιτείας καὶ ἱερὰς διδασκαλίας. La traduction de M. de G. semble forcer un peu le sens de cette phrase : « les actes et les enseignements de ses disciples dans l'ordre profane et dans l'ordre sacré... », *op. cit.*, p. 268. Les deux adjectifs θεοπαραδότους et θεομιμήτους ne permettraient-pas, selon nous, de parler d'« ordre profane ».

analogie est développée dans la *Lettre* VIII : « celui qui s'est mis en ordre lui-même (ὁ τάξας ἑαυτόν) peut y en mettre un autre ; celui qui y en a mis un autre, peut y mettre une maison ; celui qui y a mis une maison, peut y mettre une ville (πόλιν) ; celui qui y a mis une ville, peut y mettre un peuple[1] ». La ville, le peuple : voilà bien les sociétés naturelles auxquelles pense Denys quand il précise l'organisation de ses hiérarchies.

Mais à ces hiérarchies, qui sont de vraies sociétés, il faut des lois. Plusieurs termes sont employés pour les désigner. Leur étude doit nous révéler l'essence de la loi hiérarchique selon Denys.

Nous trouvons d'abord le terme νόμος. Denys ne l'applique pas habituellement à la hiérarchie ecclésiastique et il ne l'emploie jamais pour la hiérarchie céleste. Le seul texte où nous le trouvions pour désigner les règles de conduite des chrétiens est un passage métaphorique où le Christ est présenté comme l'entraîneur, le législateur et celui qui récompense les vainqueurs, dans le combat contre le mal[2]. C'est comme sage qu'il en fixe les lois : ὡς σοφὸς δὲ τοὺς νόμους αὐτῆς τέθεικεν[3]. On voit nettement que c'est la logique même de la métaphore qui introduit dans ce texte le terme profane de νόμος. Son emploi est réservé à la loi mosaïque et à la hiérarchie qui s'est constituée selon cette loi : ἡ κατὰ νόμον ἱεραρχία[4].

Toutefois, le substantif νομοθέτης et le verbe νομοθετέω sont employés pour les hiérarchies céleste et ecclésiastique. Les législateurs de la hiérarchie ecclésiastique sont appelés οἱ τῶν ἱερῶν θεοπαραδότως νομοθέται[5]. Et l'établissement de l'ordre hiérarchique, la fixation des règles qui régissent ses opérations, sont désignés par le verbe νομοθετέω[6]. Mais, dans tous ces cas, le contexte immédiat nous apprend qu'il ne s'agit pas d'une loi ordinaire (νόμος). Un adjectif ou un adverbe nous rappellent que nous sommes dans le domaine du sacré[7].

Les termes propres qui conviennent à cette législation sainte sont θεσμός et son dérivé θεσμοθεσία. On sait que le substantif θεσμός désignait

(1) *Ep.* VIII. 1093 B.

(2) *E. H.* 401 D.

(3) *Ibid.* Dans le même sens, nous avons, quelques lignes plus loin, 404 A : ταῖς τοῦ σοφοῦ νομοθεσίαις.

(4) *E. H.* 440 A ; cf. *C. H.* 180 B et D ; *E. H.* 392 C ; 501 B/C. *Ep.* VIII : 1089 C ; 1092 A : dans ces deux derniers textes, le mot νόμος est une allusion à *Lévitique* XVI et à l'*Épître aux Romains* II, 23. En dehors de cet emploi de νόμος pour désigner la loi mosaïque, qui, si elle n'est pas purement profane, est cependant moins sainte que la nôtre, nous trouvons un emploi de ce terme, dans un sens purement profane, *Lettre* VII 1077 C : κατὰ νόμον ἀληθείας. Il s'agit là de démonstration purement logique, ainsi que le dit la suite du texte : ὀρθῶς ἀποδεικνυμένου.

(5) *E. H.* 377 A ; cf. *Ep.* VIII. 1093 B.

(6) *C. H.* 240 D ; 241 A ; *E. H.* 428 B ; 561 B.

(7) Par exemple, *C. H.* 240 D : Τοῦτο... τῇ θείᾳ ταξιαρχίᾳ θεοπρεπῶς νενομοθετημένον ; *E. H.* : οἱ τῶν ἱερῶν θεοπαραδότως νομοθέται. Aucune équivoque n'est possible.

d'abord chez les Grecs la loi divine ou naturelle, habituellement non écrite, par opposition à la loi humaine écrite[1]. En adoptant ce terme, Denys lui garde sa résonance sacrée, mais il l'infléchit dans le sens de sa propre théologie : c'est de loi divine qu'il s'agit encore ; mais cette loi divine n'est plus seulement naturelle[2]. Elle nous réfère à un ordre transcendant, que nous ne saurions atteindre seuls, ni mériter, et auquel nous accédons par pure grâce. C'est la loi même du principe du divin (τοὺς θεαρχικοὺς θεσμούς)[3] ; du principe de l'ordre (ταξιαρχίας θεσμόν)[4] ; de la hiérarchie (ἱεραρχικὸν θεσμόν)[5], (ὁ τ�ῆς ἁγίας ἱεραρχίας θεσμός)[6]. Ces lois sont divines (θεῖοι)[7] ; sacrées (ἱεροί)[8]. Elles constituent la législation propre de ceux qui ont accédé au divin (θεσμοθεσία)[9]. Comme les lois particulières qui la composent, la θεσμοθεσία est sainte (ὁσία)[10]; sacrée (ἱερά)[11] ; hiérarchique (ἱεραρχική)[12] ; divine (θεία)[13].

La loi hiérarchique est donc d'essence sacrée, divine. Elle constitue un ordre parfait (τῶν θείων θεσμῶν ἡ ἀρίστη διάταξις)[14]. Transgresser cette loi, c'est nécessairement s'exclure du divin, de la hiérarchie, et par conséquent retomber dans le profane : ἀνίεροι καὶ ἔκφυτοι πάντη τῆς ἱερᾶς εἰσι θεσμοθεσίας[15]. Ce sont là des vérités fondamentales que nous retrouverons très souvent et que nous avons déjà soulignées en étudiant la notion de respect du Transcendant[16]. Loi, hiérarchie, état déiforme, unification, purification vont toujours ensemble, aux yeux de Denys : on les respecte ou on les enfreint à la fois. Le θεσμός constitue les limites du θεμιτόν et du θεῖον pour chacun des membres des diverses hiérarchies.

Tel est l'ordre objectif des hiérarchies dionysiennes : il comporte des cadres et des lois qui s'imposent, pour ainsi dire, du dehors, à chacune

(1) Cf. *Odyssée* 23, 296; Hérodote, III, 31; Eschyle, *Eum.*, 391; Xénophon, *Cyr.* 1, 6, 6, etc. Plus tard, le mot θεσμός, par extension, a pris le sens de *loi humaine.*

(2) Denys dissocie ces deux concepts que la pensée grecque avait habituellement confondus.

(3) *C. H.* 165 A.

(4) *C. H.* 273 A.

(5) *E. H.* 377 B.

(6) *E. H.* 432 C.

(7) *E. H.* 505 B ; *D. N.* 696 A. On trouvera d'autres emplois de θεσμός dans les sens signalés, aux passages suivants : *E. H.* 376 D ; 437 D ; 504 C ; 556 B ; 568 A/B ; *D. N.* 585 B ; 597 B ; 648 A ; 684 C ; 969 B ; *Ep.* VIII, 1085 B.

(8) *E. H.* 564 A.

(9) Ce terme désigne aussi, au moins une fois, la législation mosaïque, *C. H.* 180 D : τὴν ἱερὰν τοὺ νόμου θεσμοθεσίαν ; le « statut » du Paradis terrestre, *E. H.* 440 C : τῆς ἱερᾶς ἐν παραδείσῳ θεσμοθεσίας ὑπερβασία.

(10) *E. H.* 445 A ; 533 A.

(11) *C. H.* 145 C.

(12) *E. H.* 508 B.

(13) *E. H.* 505 C ; 556 A : τῶν λογίων ἡ θεία θεσμοθεσία ; 565 B.

(14) *D. N.* 684 C.

(15) *E. H.* 445 A.

(16) Voir *Purification et Conversion.*

des intelligences. Mais cet aspect extérieur se double d'un aspect intérieur dont nous devons préciser les caractères.

Tout le travail de purification et de conversion, dont on ne saurait exagérer l'ampleur et les exigences, trouve ici sa place. C'est en effet dans les cadres objectifs, et en quelque manière, extérieurs, de la hiérarchie, que les intelligences doivent assurer leur ordre propre. Il existe entre ces deux termes, si étrangers d'apparence, comme une solidarité essentielle : l'ordre hiérarchique permet et commande l'ordre des intelligences ; et inversement, l'ordre intérieur des intelligences est indispensable à l'harmonie des hiérarchies. Rompre avec l'un, c'est nécessairement rompre avec l'autre. Nous avons un exemple typique de cette solidarité profonde des deux ordres, hiérarchique et intérieur, dans la *Lettre* VIII, adressée au moine Démophile[1]. Ce moine a violé l'ordre hiérarchique en reprenant violemment un prêtre. Mais, du même coup, il a violé aussi son ordre intérieur, puisque les trois parties de son âme ne sont pas restées chacune dans son rôle propre : le θυμός et l'ἐπιθυμία ont usurpé les fonctions et la place du νοῦς ; celui-ci, au lieu de commander, s'est laissé dominer par les puissances inférieures de l'âme. D'où, désordre de l'intelligence, corrélatif du désordre hiérarchique.

Une autre preuve de cette corrélation ressort, nous le verrons, de la notion de pouvoir d'ordre. Du moment où, par une faute personnelle, un prêtre, un évêque ou un diacre a perdu la vie divine, non seulement il est exclu de la hiérarchie ecclésiastique, mais encore il perd tous ses pouvoirs sacramentels et ses actes liturgiques sont frappés de nullité[2].

De la même manière, les mauvais anges après leur chute ont été exclus de la hiérarchie céleste. De ce fait, ils ont perdu à la fois et la pureté intérieure qui les divinisait et la fonction hiérarchique qui revenait à leur rang. Ordre ou fonction hiérarchiques et dignité intérieure de l'intelligence ne sont que les deux faces, réciproquement et essentiellement dépendantes, d'une unique réalité.

Pour Denys, toutefois, la déchéance de telle intelligence particulière n'ébranle pas dans son essence la structure hiérarchique. Les mauvais anges sont tombés et la hiérarchie céleste subsiste. Il y a des pécheurs dans l'Église et sa hiérarchie subsiste, elle aussi. C'est pourquoi lorsque nous parlons de rupture dans l'ordre hiérarchique, il faut entendre que telle ou telle intelligence peut rompre avec cet ordre objectif, mais non point que cet ordre lui-même soit détruit. Et si, d'une certaine manière, l'ordre intérieur des intelligences est nécessaire pour constituer l'ordre hiérarchique qu'elles composent, cette nécessité ne peut être affirmée que dans l'hypothèse où ces intelligences ne s'excluent pas elles-mêmes de cet ordre.

(1) 1084 B et suiv.
(2) *Ep.* VIII, 1092 B/C, par ex.

Dans ces conditions, il reste rigoureusement vrai qu'ordre hiérarchique et ordre intérieur sont, pour l'intelligence, une seule et même chose.

Cette identité des deux ordres s'explique aisément si l'on veut bien observer que tous deux ont une fin identique. Le but de l'intelligence créée c'est l'assimilation et l'union à Dieu par la κάθαρσις et l'ἐπιστροφή, qui sont elles-mêmes des dons de Dieu. Or le but de la hiérarchie est lui aussi de nous diviniser : σκοπὸς οὖν ἱεραρχίας ἐστιν ἡ πρὸς θεὸν, ὡς ἐφικτὸν, ἀφομοίωσίς τε καὶ ἕνωσις[1]. Et son rôle, dans cette divinisation des intelligences, consiste justement à leur transmettre[2], d'en haut, la κάθαρσις, l'ἐπιστροφή et tout ce que ces démarches comportent[3]. On voit, dès lors, comment, *a priori*, l'ordre même de l'intelligence et sa divinisation propre sont essentiellement liés à son insertion dans l'ordre hiérarchique.

A cette raison de principe s'ajoute une raison de fait. C'est l'élévation d'un être dans l'échelle hiérarchique qui mesure l'intensité de sa divinisation. Les premiers ordres angéliques sont plus divins que les autres, et l'évêque, plus divin que n'importe quel autre rang de la hiérarchie ecclésiastique. La conclusion que toute intelligence doit tirer de ce fait, c'est que, pour s'élever dans la ressemblance divine, il faut, autant que Dieu le permet (ὡς θεμιτόν), s'élever dans l'ordre hiérarchique. Sans doute, il est des seuils que nous ne saurions franchir[4]. Mais, à l'intérieur même de chaque rang, il existe des degrés d'unification intérieure et de divinisation dont il nous appartient d'atteindre les premiers. Et c'est là tout le sens de la κάθαρσις et de l'ἐπιστροφή.

Ces remarques nous montrent dans quel sens l'ordre hiérarchique est un ordre intérieur. Pour y participer, l'intelligence doit employer toutes ses forces à sa propre unification. Mais cette unification elle-même n'est possible que par la médiation de la hiérarchie. L'objectif et le subjectif, loin de s'exclure, s'appellent et se conditionnent. En aucune façon, l'intelligence ne saurait se diviniser sans le secours de la hiérarchie ; pas plus qu'elle ne saurait espérer ce secours, sans cette rupture initiale et personnelle, qui la sépare du profane et l'introduit dans le divin.

L'ordre dionysien se situe donc à la fois dans l'objectivité la plus authentique et dans l'intériorisation progressive des intelligences. Il est à la fois statique et dynamique, sociologique et spirituel, juridique et mystique. Retenir l'une de ses deux faces à l'exclusion de l'autre, c'est le déformer et le mutiler, puisqu'aussi bien l'une et l'autre ne subsistent que par leur

(1) *C. H.* 165 A.

(2) Nous exposons en détail le processus de cette transmission graduelle au chapitre suivant.

(3) L'illumination et l'union, par exemple.

(4) Les anges, nous le verrons, sont fixés dans leur ordre. Et dans la hiérarchie ecclésiastique, l'ascension des divers degrés se fait seulement à certaines conditions que nous devrons préciser.

appui et leur propulsion réciproques dans le sens de leur finalité commune, qui est la divinisation des intelligences.

Objectif et intérieur, l'ordre dionysien vient de Dieu. En tant qu'objectif, en effet, il comporte une législation et une organisation dont les termes θεσμός, θεσμοθεσία, θεία πολιτεία disent assez l'origine transcendante. En tant qu'intérieur aux intelligences, il implique les démarches essentielles de la κάθαρσις et de l'ἐπιστροφή qui sont, elles aussi, des dons de Dieu.

Dieu donne donc chacun des éléments de l'ordre hiérarchique. Mais il ne les donne pas isolément. C'est dans leur accord même, dans leur ajustement réciproque, qu'il ordonne l'intelligence et le rang hiérarchique qui lui revient. Toute unité vient en effet de Dieu[1]. La paix divine unit toutes choses à soi-même, à elles-mêmes et entre elles (ἑνοῦσαν ἅπαντα ἑαυτῇ καὶ ἑαυτοῖς καὶ ἀλλήλοις)[2]. Elle les maintient dans une cohésion sans mélange et sans confusion (καὶ διασώζουσαν πάντα ἐν ἀσυγχύτῳ πάντων συνοχῇ καὶ ἀμιγῆ καὶ συγκεκραμένα)[3]. Ce sont là des affirmations de portée générale. Mais elles s'appliquent exactement à notre propos. La suite du texte en est la preuve : « par la paix divine, les intelligences divines (οἱ θεῖοι νόες, c'est-à-dire : les anges) s'unissent à leurs propres opérations intellectuelles et aux objets de ces opérations (ταῖς νοήσεσιν ἑαυτῶν ἑνοῦντα καὶ τοῖς νοουμένοις[4] ». Or justement la nature des objets intelligibles (νοητά), auxquels s'appliquent les intelligences célestes, d'une part, la nature de leurs opérations, d'autre part, déterminent leur rang propre dans la hiérarchie céleste. Ces affirmations sont encore plus explicites dans les lignes qui suivent. Il s'agit des âmes humaines : « par la paix divine, les âmes progressent de la manière qui leur convient (προβαίνουσιν οἰκείως ἑαυταῖς), selon leur cheminement et selon leur rang propres (ὁδῷ καὶ τάξει)..., vers l'union qui dépasse toute connaissance[5] ». Il ressort nettement de ces textes que l'ajustement réciproque des intelligences et de leur rang hiérarchique est l'œuvre de Dieu. C'est à lui que tout tient comme à son centre ; en Lui que se fonde l'union de toutes choses entre elles, comme l'union réciproque des rayons se noue au centre même de la sphère[6].

Mais poursuivons la métaphore avec Denys, Elle nous permettra de

(1) *D. N.* 704 B/D ; 820 B ; 821 B ; 825 A ; 916 A ; 949 C.

(2) *D. N.* 949 C.

(3) *Ibid.*, autre texte où nous voyons à l'évidence que la κρᾶσις, *fusion harmonieuse* (συγκεκραμένα), est tout l'opposé de la μῖξις (ἀμιγῆ), qui comporte toujours *désordre* et *impureté*. Nous avons souligné ce point à propos de la purification et de la conversion de l'intelligence.

(4) *Ibid.*

(5) *D. N.* 949 D.

(6) *D. N.* 821 A : καὶ πάσας ἔχει τὸ σημεῖον ἐν ἑαυτῷ τὰς εὐθείας ἑνοειδῶς ἡνωμένας πρὸς τε ἀλλήλας καὶ πρὸς τὴν μίαν ἀρχὴν ἀφ' ἧς προῆλθον.

mettre en pleine lumière ce point de doctrine. C'est par leur union au centre commun, que tous les rayons de la sphère sont unis entre eux. Inversement, c'est par leur éloignement du centre qu'ils se distinguent les uns des autres[1]. La règle de conduite des intelligences est donc toute simple. Pour parvenir à leur union avec elles-mêmes, pour s'unir à l'ensemble des intelligences et pour coïncider exactement avec le rang hiérarchique qui leur est assigné, elles n'ont qu'à tendre de toute leur force vers ce centre transcendant en quoi tout s'unit. Leur proximité vis-à-vis de ce centre mesurera tout ensemble leur union à lui, leur union à elles-mêmes, leur union à toutes les intelligences divinisées et, du même coup, leur degré d'intégration au rang hiérarchique qui leur est fixé.

La pensée de Denys est, au fond, extrêmement unifiée. Une fois admise la présence du Transcendant, c'est autour de Lui que tout s'ordonne et par Lui que tout s'explique. Qu'il s'agisse de l'unification intérieure des intelligences, qu'il s'agisse de l'ordre objectif des hiérarchies, qu'il s'agisse surtout d'union mystique, l'axiome fondamental de cette doctrine reste le même : tout s'édifie par le sommet.

C) *Rapports de l'ordre dionysien avec la science et l'activité hiérarchiques.* — Il ne nous a pas été possible, pour la définir, de nous en tenir à la seule notion d'ordre. Sous peine de la déformer, nous avons dû dépasser le point de vue de l'extériorité objective, pour montrer le retentissement nécessaire de cette notion à l'intérieur des consciences et son essentielle référence à Dieu.

On ne saurait, non plus, la définir, en l'isolant de la science et de l'activité, qui, avec elle, constituent la hiérarchie. L'ordre hiérarchique ne prend, en effet, son sens complet qu'en fonction de la fin de toute hiérarchie : la divinisation des intelligences qui la composent. Si l'ordre est bien, en définitive, un moyen de divinisation, il est clair qu'il ne peut être conçu correctement en faisant abstraction de toute activité. Dès lors, on ne peut pas le représenter comme un cadre vide où des jalons symétriques et immobiles attendraient, dans l'indifiérence, le déroulement d'un spectacle sans âme. Les cadres sont des consciences et les consciences n'existeraient pas sans l'activité qui les définit.

Pas plus que de l'activité, il ne faut isoler l'ordre de la science. La θέωσις, ainsi que nous l'avons déjà souligné, va de pair avec la γνῶσις. Et l'une et l'autre sont inséparables de la pureté et de l'unité de l'âme. L'ignorance divise et dissout ; la science unifie et divinise[2]. Ce caractère permet d'affirmer à la fois la connexion de la science et de l'ordre hiérarchique, d'une part ; celle de la science et de l'activité hiérarchique,

(1) *Ibid.*

(2) Cf. *D. N.* 701 B : ὥσπερ ἡ ἄγνοια διαιρετικὴ... οὕτως ἡ τοῦ νοητοῦ φωτὸς παρουσία, συναγωγὸς καὶ ἑνωτική...

d'autre part. C'est assez dire que ces trois notions, par quoi se définit toute hiérarchie, sont pratiquement indissociables et qu'il ne serait pas légitime d'étudier l'une d'entre elles en la coupant systématiquement des deux autres. Le point de vue de la totalité doit rester toujours présent à l'analyse, si celle-ci ne veut pas devenir trahison.

Mais, ces remarques faites, hâtons-nous de dire qu'il était non seulement légitime, mais nécessaire, d'aborder l'étude de la hiérarchie par son aspect d'ordre. Il constitue, qu'on le veuille ou non, les cadres, vivants et mobiles sans doute, mais constants et fermes, où s'insèrent tout l'effort gnoséologique et toute l'activité divinisatrice des intelligences. Supprimer ces cadres ou seulement les négliger, c'est, aux yeux de Denys, vouer l'univers angélique et ecclésiastique à la confusion, à l'inintelligence et à la ruine.

C'est qu'en effet, l'ascension vers Dieu n'est possible à l'intelligence que dans la position hiérarchique et dans la fonction qui lui sont imparties par Dieu lui-même. Position et fonction vont ensemble. C'est une même réalité envisagée sous son double aspect statique et dynamique. Abandonner sa position hiérarchique, sans une permission divine, c'est une démesure, un orgueil, une faute dont la sanction inévitable serait l'exclusion de la hiérarchie. Mais la sanction serait la même pour qui usurperait une fonction plus élevée que la sienne. Il faut accomplir sa fonction propre : δρᾷν τὰ ἑαυτοῦ[1], de même qu'il faut rester à sa place : ἕκαστος ἐν τῇ τάξει αὐτοῦ... ἔσται[2].

Cette idée centrale de l'adaptation parfaite de la fonction (πρᾶξις, ἐνέργεια) et du rang (τάξις) n'est pas nouvelle. C'est sur la distinction des classes sociales que Platon avait fondé la distribution des fonctions dans sa cité. Et la distinction des classes sociales elle-même n'était nullement arbitraire à ses yeux, puisqu'elle se fondait sur la prédominance, dans l'âme du citoyen, de telle vertu déterminée, qui le prédispose naturellement (φύσει) à tel emploi. Et cette vertu elle-même s'apparente plus étroitement avec l'une des trois parties de l'âme. Ainsi la sagesse (σοφία), qui est la vertu du νοῦς, se verra dans le corps des gouvernants[3] ; le courage (ἀνδρεία), qui est la vertu du θυμός, sera aussi celle des guerriers[4] ; enfin, la tempérance (σωφροσύνη), qui est la vertu de l'ἐπιθυμητικόν, devra se trouver dans la multitude des gouvernés [5]. La justice (δικαιοσύνη) résultera de la parfaite cohésion des diverses classes entre elles, dans la

(1) *Ep.* VIII, 1093 C. Cette phrase précise même cette fonction propre en mentionnant la science : τοσαῦτα σοι παρ' ἡμῶν ὑπὲρ τοῦ εἰδέναι καὶ δρᾷν τὰ ἑαυτοῦ. On rapprochera cette dernière formule du πράττειν τὰ ἑαυτοῦ, *Rép.* IV, 433 B et 434 C, par lequel Platon assigne à chacun sa propre fonction, dans la cité parfaite.

(2) *Ibid.*

(3) *Rép.* IV, 428 b à 429 a. 8.

(4) *Rép.* IV, 429 a 9 à 430 d.

(5) *Rép.* IV, 430 d à 432 b 7. Cette vertu doit se trouver aussi chez les gouvernants.

cité[1], et, dans l'individu, de la parfaite adaptation de son activité et de la fonction qui lui est confiée (ἡ δικαιοσύνη εἶναι τὸ τὰ αὑτοῦ πράττειν)[2]. L'idée de fonction est liée à l'idée de nature ; l'accord de la fonction et de la nature individuelle, d'une part, l'accord des diverses fonctions des trois classes, dans la cité, d'autre part, constituent la justice. On voit par là comment Platon surmonte l'antinomie *ordre-justice* : les deux, loin de s'exclure, vont ensemble et naissent, pour ainsi dire, l'un de l'autre. Dans ce cadre, se trouve résorbée également, au plan individuel, la dualité *nature-fonction*. La nature commande la fonction et la fonction accomplit la nature. De l'ajustement parfait de chacun à sa tâche, dans sa classe propre, de l'ajustement des diverses classes entre elles, naîtra la justice de la cité idéale.

La « cité dionysienne », bien que transposée dans l'ordre surnaturel, est édifiée sur les mêmes principes. A l'ordre des divers rangs doit correspondre un ordre dans les fonctions. Et l'harmonie d'ensemble de la hiérarchie naît de la parfaite cohésion des divers ordres entre eux et, au sein de chaque ordre, de la coïncidence totale de chacun de ses membres avec sa fonction propre : ἐν τῇ τάξει αὐτοῦ... δρᾷν τὰ ἑαυτοῦ[3].

La science n'est qu'un cas particulier de la fonction hiérarchique. De même qu'à la fonction sociale sont nécessairement liés une technique ou un savoir déterminés[4], de même, aussi, à chaque rang de l'ordre hiérarchique devra correspondre une science proportionnée à sa fonction[5]. La perfection, c'est d'avoir cette science : εἰδέναι.. τὰ ἑαυτοῦ[6].

Science, activité, ordre hiérarchiques ne sont donc pas trois réalités indépendantes que l'on pourrait séparer et, moins encore, opposer. Où est l'une, il faut que les deux autres soient aussi. La hiérarchie n'est possible que par l'accord des trois.

Est-il besoin d'insister sur l'équilibre de cette notion de hiérarchie où tous les éléments s'appellent, s'engendrent et se fondent dans une parfaite

(1) *Rép.* IV, 435 b 4 à 7 : πόλις γε ἔδοξεν εἶναι δικαία ὅτε ἐν αὐτῇ τριττὰ γένη φύσεων ἐνόντα τὸ αὑτῶν ἕκαστον ἔπραττεν.

(2) *Rép.* IV, 433 b 4 ; cf. formule semblable en 434 c 9 : ἑκάστου τούτων τὸ αὑτοῦ πράττοντος ἐν πόλει. Il faut dire, de plus, qu'il n'y a de justice possible dans l'individu que par l'accord des trois parties de l'âme : νοῦς, θυμός, ἐπιθυμητικόν. Leur désordre et leur confusion produisent l'injustice, l'intempérance, la lâcheté, l'ignorance, en un mot, tous les vices : ... τὴν τε ἀδικίαν καὶ ἀκολασίαν καὶ δειλίαν καὶ ἀμαθίαν καὶ ξυλλήβδην πᾶσαν κακίαν, *Rép.* IV, 444 b 6-8. Il est facile de voir, par ce seul texte, à quel point Denys s'inspire de la psychologie platonicienne et de la théorie platonicienne de la *justice-justesse*.

(3) *Ep.* VIII, 1093 C.

(4) *Rép.* IV, 428 a/429 a, par ex. : πολλαὶ δέ γε καὶ παντοδαπαὶ ἐπιστῆμαι ἐν τῇ πόλει εἰσίν, 428 b.

(5) Nous le verrons pour chacun des ordres à propos de chaque hiérarchie en particulier. Voir encore la *Lettre* VIII, si claire sur ce point.

(6) *Ep.* VIII, 1093 C.

unité ? Par cette représentation d'un ordre à la fois mathématique et spirituel, stable et actif, social et intérieur, Denys reste sans doute un grand témoin de la pensée platonicienne la plus authentique.

Mais il faut dire, ici encore, que l'ordre dionysien n'emprunte pas tout à Platon. Après avoir contemplé l'Idée du Bien, le sage de la *République* descend vers la cité et l'organise lui-même. L'ordre dionysien vient tout entier d'en haut. Le Dieu Un et Trine en fixe lui-même la nature et les lois. Bien plus, il y place chaque intelligence à son rang et la persévérance de chacune d'elles est encore son don.

René Roques.

Paris, le 20 Janvier 1949.

(A suivre)

UN TÉMOIN MUET DES LUTTES DOCTRINALES DU XIII^E SIÈCLE

Le manuscrit latin 6286 de la Bibliothèque nationale de Paris offre un bien triste spectacle, propre à choquer les érudits et à remplir d'horreur les bibliothécaires consciencieux. Il a été mutilé de la façon la plus brutale : feuillets coupés au début, au milieu et à la fin, et longues colonnes cancellées par des traits d'encre entrecroisés. Mais la fureur de l'iconoclaste anonyme n'a pas été radicale, car ses croisillons n'empêchent aucunement les curieux de déchiffrer les fragments de texte qu'ils prétendent recouvrir. L'identification des œuvres ainsi stigmatisées n'offre donc guère de difficulté, et nous n'avons aucun mérite à présenter une description sommaire du manuscrit. C'est un volume in-folio en parchemin, écrit sur deux colonnes. L'écriture est méridionale, probablement italienne, et nous paraît remonter au dernier tiers du XIII^e siècle. Il a appartenu à Claude Dupuy, bibliophile de la fin du XVI^e siècle, mais ne porte pas d'autre indication de provenance.

Fol. 1-1^v : [Pseudo-Aristote : De causis proprietatum elementorum, traduit d'arabe en latin par Gérard de Crémone]. Le folio 1-1^v, qui correspond à la fin de ce traité a été cancellé. Le début a été coupé, comme en témoignent les onglets dépassant au commencement du volume. A la fin : « Explicit liber de proprietatibus elementorum ».

F. 1^v-6 : Apulée, de Deo Socratis ; f. 6-13 : De Platone et eius dogmate.

F. 13-14^v. Traité de musique modale, datant sans doute de la fin du XII^e siècle, d'après E. de Coussemaker qui l'a édité dans ses : *Scriptorum medii aevi novam seriem...* edidit E. de C. Paris, 1864, I, 378-383. Incipit : « Modus in musica est debita mensuratio temporis... ».

F. 14^v-21. Asclépius, annoncé par une formule hétéroclite célèbre pour sa cacographie parmi les éditeurs de textes anciens : « Incipit Ermut Trimegiston de Heleka ad Asclepium ». Cf. E. Rohde, *Zur handschriftlichen Ueberlieferung der philosophischen Schriften des Apuleius*, dans *Rheinisches Museum*, N. F. 37 (1882), 146.

F. 21-21^v [Liber XXIV philosophorum], sans titre ; il contient 23 sentences seulement, sans commentaire. Il est entièrement cancellé.

Fol. 21^v. Alfarabi, « Liber excitationis ad uiam felicitatis ». Début du

traité, couvrant environ une colonne et demie, cancellé. Les feuillets suivants ont été coupés. Ils devaient contenir ce traité et le début du texte d'Avendauth.

Fol. 22. [Avicenne, Liber sextus naturalium, seu de Anima, traduit en latin par Gundissalinus et Ibn Daoud, dit Avendauth]. Fin de la lettre dédicatoire d'Avendauth à l'archevêque de Tolède, et prologue. Le tout est cancellé. Le scribe n'a sans doute pas transcrit le *De anima*[1]. Suivent immédiatement, fol. 22-55v : Sénèque, *Quaestiones naturales*.

Fol. 55v. Adalard de Bath, *Quaestiones naturales*. Début du prologue, cancellé : « Incipit liber Adalardi Bathensis de quibusdam naturalibus questionibus ». Le reste a été coupé.

La seconde partie du problème est beaucoup plus délicate à résoudre : Pourquoi, et à quelle époque, a-t-on opéré cette amputation? L'historien quelque peu averti soupçonne rapidement qu'il s'agit d'une censure doctrinale ; l'on connaît d'autres exemples de manuscrits contenant des passages raturés, grattés ou lacérés, et de façon beaucoup plus effective. Mais la « liste noire » que nous avons sous les yeux est quelque peu déconcertante au premier abord. Seuls, les « classiques » et le traité de musique ont été épargnés. Le patronage implicite d'Hermès Trismégiste n'a pas fait respecter les définitions de Dieu attribuées à XXIV philosophes, non plus que celui d'Aristote le traité sur les propriétés des éléments, et les questions naturelles d'Adalard n'ont pas été jugées dignes de figurer à la suite de l'ouvrage de Sénèque portant le même titre. Il est assez piquant de constater que les opuscules d'Apulée, et l'Asclépius, d'un néo-platonisme assez inquiétant, n'ont aucunement troublé nos censeurs inconnus. Sans doute ont-ils jugé que ces textes, usés et repolis par des générations de copistes avaient perdu toute virulence, et n'étaient pas plus dangereux que le vieux Sénèque.

Les ouvrages cancellés ne semblent cependant pas avoir été expressément l'objet d'une réprobation officielle, et l'on en connaît d'autres copies restées intégrales, fort nombreuses dans le cas du Pseudo-Aristote, du *De anima* d'Avicenne et des Questions naturelles d'Adalard. Mais tous sont des témoins, à des titres divers, des nouvelles tendances philosophiques qui avaient peu à peu envahi l'Occident chrétien à partir de la seconde moitié du XII^e siècle. Il convient donc de pousser plus loin l'enquête, et de voir à quel moment l'ensemble de ces « novitates » a pu paraître assez inquiétant pour justifier la mutilation d'un beau volume par un possesseur scrupuleux. La date du manuscrit, transcrit, nous l'avons vu, dans le dernier tiers du XIII^e siècle, invite en premier lieu à une confrontation des ouvrages incriminés avec la célèbre condamnation de 1277[2].

(1) Un doute subsiste, car dans quelques manuscrits la lettre dédicatoire d'Avendauth se trouve *à la fin* du *De anima*, et non au début.

(2) Ed. *Chart. Un. Par.* I, n° 473, p. 543-558.

Ce texte infiniment précieux, puisqu'il nous révèle dans le détail l'acuité des luttes doctrinales et la variété des courants de pensée en cette Université de Paris où se retrouvaient et s'affrontaient les clercs de toute l'Europe a été si souvent commenté que l'on ose à peine y toucher une fois de plus. Tout n'a pas été dit, néanmoins, et l'interprétation historique de la longue liste de 219 propositions éditée par Denifle et Chatelain donnera sans doute encore lieu à bien des controverses. Nous nous bornerons ici à examiner une à une les œuvres ci-dessus énumérées, et à essayer de saisir le motif de leur suppression, en éclairant au besoin notre recherche par les remarques de certains contemporains. Peut-être dégagerons-nous de cette étude des conclusions qui nous permettront de comprendre mieux l'atmosphère assez troublée de ce « siècle d'or de la foi ».

Une remarque préalable s'impose : à l'exception des sentences des XXIV philosophes, il s'agit de traités traduits de l'arabe, ou, dans le cas des Questions d'Adalard, directement inspirés par la culture islamique. D'autre part, aucune de ces œuvres ne peut être proprement qualifiée d'averroïste, pour des raisons chronologiques évidentes. Il semblerait donc que nous sommes quelque peu en marge du grand mouvement hétérodoxe que le P. Mandonnet, Mgr Grabmann et bien d'autres ont, après Renan, essayé de décrire et de délimiter.

Le traité attribué à Gilles de Rome sur les « erreurs des philosophes »[1], dans lequel les chefs de condamnation sont classés dans un ordre cohérent et rapportés à des auteurs connus, a fait perdre de vue à certains historiens la variété assez confuse de cette longue énumération. Ils ont surtout été enclins à envisager les incidences de l'aristotélisme, et à exagérer l'influence des œuvres d'Averroès, le Commentateur par excellence du Philosophe, en se bornant à étudier les maîtres les plus brillants de la Faculté des Arts, ou les grands théologiens. Sur ce terrain même, il convient de ne pas trop schématiser. Les études parues en ces dernières années, et notamment les ouvrages de M. Gilson et de Mgr van Steenberghen tendent, quoique avec des opinions divergentes, à nuancer les appréciations des premiers explorateurs et à reconnaître la complexité de la réalité historique[2].

L'un des esprits les plus lucides et les plus indépendants du XIII^e siècle avait déjà souligné le caractère hétéroclite de la condamnation de 1277, en appréciant avec sévérité le manque de logique des censeurs. Dans une

(1) Édité par P. MANDONNET, en appendice de *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIII^e siècle*, 2^e édit., Louvain, 1911, et réédité, avec une excellente introduction et de précieuses notes par J. Koch : GILES OF ROME, *Errores philosophorum, critical text with notes and introduction* by J. KOCH. English translation by J. O. RIEDL. Milwaukee, Marquette University press, 1944.

(2) Cf. dans le même sens, les remarques judicieuses de Dom Lottin, notamment dans son récent article : *Saint Thomas d'Aquin à la Faculté des Arts de Paris aux approches de 1277*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, XVI (1949), 292 sqq.

question quodlibétique disputée en 1295. Godefroid de Fontaines remarquait que certains articles étaient contradictoires, et réclamait même, non sans courage, la révision du procès[1]. Mais lui aussi s'intéressait surtout à l'aspect philosophique et théologique de la discussion, comme l'avaient fait auparavant les principaux tenants de l'augustinisme traditionnel, notamment saint Bonaventure. Si celui-ci proteste contre l'invasion des doctrines nouvelles, c'est parce que l'attitude d'esprit d'une partie des universitaires lui paraît s'opposer dangereusement aux enseignements évangéliques, et tend à substituer une vision profane du monde à la Sagesse sacrée.

Cet aspect noble des erreurs réprouvées par les conseillers de l'évêque de Paris ne doit pas nous dissimuler les autres. Il faut vraisemblablement compter, parmi les clercs mis en cause, des hommes moins distingués que les maîtres les plus en vue de la Faculté des Arts. Il est même probable que les enseignements des philosophes avaient moins de prise sur la foule des étudiants que certains péchés plus tentants. Ce n'est pas Siger, honnête professeur commentant avec trop de zèle et de confiance en la raison naturelle celui qui lui paraît le Maître par excellence, qui a tiré de l'Ethique ou des « Libri naturales » des conséquences aussi contraires à la foi et aux mœurs que l'apologie de l'amour libre et le rejet des articles les plus élémentaires de la religion chrétienne, et on ne peut pas l'accuser non plus d'avoir versé avec excès dans les superstitions astrologiques et autres procédés divinatoires. Si l'on relit le prologue de la condamnation, l'on trouve en effet le titre de deux ouvrages nommément incriminés, auxquels font écho plusieurs articles de la longue liste. Ce sont le *De Amore* de Messire André le Chapelain, vieil auteur au succès durable du plus célèbre des ouvrages sur l'amour courtois[2], et un traité de géomancie, méthode de divination passée des Grecs aux Arabes, et qui avait trouvé rapidement des adeptes en Occident.

De l'amour courtois, nous ne dirons pas plus aujourd'hui, car notre

(1) GODEFROID DE FONTAINES, *quodlibet* XII, q. 5. Ed. Hoffmans, Louvain, 1932, 100-105.

(2) *Fin'amors* a trouvé en ces dernières années de nombreux historiens, et le dernier en date soutient avec une ardeur convaincante la thèse de l'origine arabe. Peut-être a-t-il été entraîné à trop simplifier l'ensemble de la question, en essayant systématiquement de faire entrer « l'hérésie » de l'amour courtois dans le courant averroïste. André le Chapelain a précédé Siger d'un siècle, et il suffit de rappeler quelques chansons des « poetae vagantes » pour constater que les penchants mal édifiants de la nature humaine n'ont pas attendu la fin du XIII[e] siècle pour s'exprimer par la bouche des clercs. Cf. A. J. DENOMY, *The heresy of courtly love*, New York, 1947, en particulier p. 40-41, et ses précédents articles : *An inquiry into the Origins of Courtly love*, *Mediaeval studies* VI (1944) et *Fin'Amors, the pure love of the troubadours*, *ibid.*, VII (1945). Sur le problème d'ensemble, voir la mise au point quelque peu narquoise de H. MARROU : *Au dossier de l'amour courtois*, dans *Revue du Moyen Age latin*, III (1947), 81 sqq.

manuscrit ne contient rien qui s'y rapporte, mais il n'en va pas de même des sciences occultes.

Nous ne pouvons qu'effleurer ici un sujet bien curieux, resté longtemps en marge de l'histoire intellectuelle et sociale, et que les érudits ne connaissent que fragmentairement. L'ouvrage désormais classique de M. L. Thorndike[1] nous donne cependant un aperçu de l'étendue et de la variété des croyances et pratiques superstitieuses de nos ancêtres. La vieille magie gréco-romaine, s'agrégeant à quelques survivances proprement celtiques, avait subsisté tant bien que mal jusqu'au XIII^e siècle, malgré les interdictions et menaces réitérées des conciles et des pénitentiels. Quant à l'astrologie, il est inexact de dire, comme l'a fait notre savant ami F. Cumont[2], qu'elle n'est revenue en Occident que par l'intermédiaire de l'Islam. L'Église n'avait guère mieux réussi à la déraciner que les autres méthodes, envoûtement, divination, sortilèges, etc., par lesquelles l'humanité essaie de se concilier les puissances obscures[3].

Mais il est bien vrai que l'astrologie rudimentaire du Haut Moyen Age avait trouvé un regain de jeunesse grâce à l'apport considérable fourni, dès le XII^e siècle, par l'astrologie savante des Arabes, héritiers beaucoup plus fidèles de la tradition hellénistique, qu'ils avaient développée et enrichie de leurs propres observations. De là l'épanouissement, au XIII^e siècle, d'une littérature à prétentions scientifiques à côté de collections de recettes ou de formules mystérieuses[4]. L'interdiction, contenue dans le prologue de la condamnation de 1277, des traités de nigromancie et géomancie[5], des livres contenant des « experimenta sortilegiorum » ou des « invocationes daemonorum », fait écho à d'autres condamnations de l'autorité ecclésiastique, et en particulier à un formulaire d'interrogatoire inquisitorial des « augures et idolâtres » à peu près contemporain[6].

(1) L. Thorndike, *A history of Magic and experimental science*, New York, 1927-1941. Nous n'avons à nous référer pour notre période qu'aux deux premiers volumes.

(2) Cf. F. Cumont, *La polémique de l'Ambrosiaster*, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, Paris, 1903, p. 417-440 : « Tandis que la magie se perpétue à travers tout le Moyen Age, l'Église latine réussit à la longue à détruire cette superstition savante [l'astrologie]... Celle-ci ne recommence à se répandre en Europe que sous l'influence des Arabes ».

(3) Cf. M. L. W. Laistner, *The Western Churches and astrology during the early Middle Ages*, dans *Harvard theological review*, XXXIV (1941), p. 251-275.

(4) Alors que les formules magiques, jusqu'au XIII^e siècle, se cachent généralement dans les « marginalia » des manuscrits, et ont dû le plus souvent se transmettre de bouche en bouche, les traités *ex professo* se multiplient sans vergogne à la fin du règne de saint Louis. Nous pensons publier bientôt des textes inédits qui ajouteront quelques exemples concrets à ceux de M. L. Thorndike.

(5) Le traité de géomancie dont les censeurs donnent l'incipit : *Estimaverunt Indi...* a été édité par P. Tannery, *Mémoires scientifiques*, V (1922). Sur la Géomancie, cf. Thorndike, II, p. 110-121.

(6) Cf. Douais, *Les Hérétiques du Midi au XIII^e siècle*, Toulouse, 1891, p. 13-15, et Hansen, *Quellen... zur Geschichte des Hexenwahns*, Bonn, 1901, p. 41. Voir aussi les

L'on peut supposer malgré tout que l'astrologie, qui pouvait se réclamer d'une des sciences du *quadrivium*, était plus répandue dans les milieux universitaires que les pratiques que nous venons de rappeler. Elle avait surtout une incidence philosophique et religieuse à laquelle se réfèrent plusieurs des 219 propositions[1], dans lesquelles s'exprime la thèse du déterminisme astral :

Notre volonté est soumise à l'action des corps célestes (proposition 162).

Le Destin procède de la Divine Providence non immédiatement, mais par l'intermédiaire des Corps célestes (proposition 195). La santé, la maladie, la vie et la mort dépendent de la position des étoiles (proposition 206).

L'auteur du « De erroribus philosophorum » explicite ces interdictions, en les rapportant à un traité sur l'influence des astres dû au plus ancien des philosophes arabes, Yakoub Alkindi, qu'il intitule : *De theorica artium magicarum*, mais qui porte plutôt dans les manuscrits le titre : *De radiis stellicis*[2]. Il est resté inédit, et c'est regrettable, car on y trouve des théories philosophiques et religieuses d'un intérêt beaucoup plus général que la simple prévision des événements. Le déterminisme de Kindi est lié à sa théologie, et dans d'autres œuvres il a justifié sa position en la rapportant à un verset célèbre du Coran : les astres se prosternent devant Dieu[3].

Il ne faut pas chercher ailleurs le motif de la suppression du « De Causis et proprietatibus elementorum »[4] au début du ms. lat. 6286. Cet apocryphe, encore mal étudié[5], mais dont l'origine arabe n'est pas douteuse, contient en effet, après diverses considérations sur les quatre éléments et la quinte essence, un chapitre consacré aux corps célestes et à leur influence sur les événements terrestres. Beaucoup moins développé du point de vue doctrinal que le traité d'Alkindi, il contient cependant le thème essentiel du déterminisme astral.

opuscules de saint Thomas, *De sortibus*, et *De judiciis astrorum*, dans lesquels il cite différents modes de divination, et notamment la géomancie. Éd. Vivès, t. XXVII, p. 441 sqq. et 449 sqq.

(1) L. Thorndike les a rassemblées systématiquement. Cf. *op. cit.*, II, p. 707-713.

(2) En arabe : *Risāla fi'š šu'ā'āt.*

(3) Sourate 60. Nous nous référons à des traités arabes découverts récemment et que publie M. Abu Ridah, professeur à l'Université du Caire, auquel nous devons ces indications sur la doctrine théologique d'Al Kindi et son rapport avec ses théories astrologiques.

(4) Cet opuscule a été édité dans : *Aristotelis opera omnia*, Venise, 1496, fol. 464-469. Nous nous sommes servis de préférence d'un assez bon manuscrit, contemporain du ms. latin 2186, le ms. lat. 478 de la Bibl. nationale, copié en 1286.

(5) Cf. *Aristoteles latinus*, éd. G. Lacombe et Socii, Rome, 1939, I, 41, 91-92, 193 ; Birkenmajer, *Classement des ouvrages attribués à Aristote...*, p. 12-13 ; Steinschneider, *Hebräische Uebersetzungen*, par. 123 ; *Europaïsche Uebersetzungen*, I, p. 17 ; Thorndike, *op. cit.*, t. II, 255, 529 sqq., 581 sqq. ; Duhem, *Système du Monde*, II, 222 sqq., 386 sqq. ; Sarton, *Introduction to the history of science*, I, 135-136.

Son auteur inconnu y rapporte, sans la moindre restriction, l'opinion de « certains auteurs », d'après lesquels tous les événements terrestres sont provoqués par le mouvement des corps supérieurs, et de l'« élément noble », c'est-à-dire la sphère céleste. Le déluge, notamment, n'a eu lieu que par suite de la conjonction des planètes dans le signe des Poissons. Ce sont les planètes également qui provoquent la sécheresse et la fertilité, selon leurs déplacements dans les signes du zodiaque au-dessus des sept climats. Les épidémies meurtrières et les dévastations qui désolent une contrée sont dues à la conjonction de Saturne et de Jupiter[1]. Ce chapitre, on le voit, correspond exactement aux propositions que nous venons de citer. C'est du reste le seul passage de ce pittoresque ouvrage qui ait pu mériter l'attention des censeurs. Les notions d'histoire naturelle, de géographie et d'astronomie qu'il contient de par ailleurs n'ont rien de choquant pour un homme du XIII^e siècle. En ce qui concerne la position de la terre, ses opinions sont tout à fait conformes aux vues traditionnelles du monde occidental, et l'argumentation par laquelle l'auteur réfute un ambitieux prédécesseur de Galilée, quoiqu'assez imprévue, a dû paraître pleine de bon sens : Si la terre était mobile, dit notre pseudo-Aristote, l'eau salée des mers serait inévitablement mélangée à l'eau douce des fleuves, et tout le liquide de l'univers aurait la même saveur teintée de saumure, de soufre et d'arsenic.

L'intérêt de ce petit traité n'avait pas échappé à Albert le Grand, qui l'a longuement commenté. Son ouvrage « De causis et proprietatibus elementorum »[2] n'est qu'une paraphrase du Pseudo-Aristote, suivie de « digressions » dans lesquelles le bon évêque laisse libre cours à sa fantaisie ou à ses souvenirs. Ne retenons que celle dans laquelle il discute la question des causes astrologiques du déluge[3], parce qu'elle caractérise son attitude vis-à-vis de notions qui lui paraissaient scientifiques, et qu'il est soucieux d'accorder avec sa foi chrétienne.

Après avoir distingué les différentes sortes de déluges, Albert rappelle que certains se bornent à faire dépendre ces cataclysmes naturels de la volonté de Dieu, et déconseillent d'en chercher ailleurs la cause. Lui-même se défend d'interroger l'Éternel sur les motifs de ses décrets, mais, ajoute-t-il, en citant Boèce, le Premier Moteur « qui cuncta dat moveri » ne nous a pas interdit d'étudier les causes naturelles qui dépendent de lui en dernier ressort, et sont comme les instruments de sa volonté. S'étant ainsi garanti contre les réprobations qui ont plus tard atteint son modèle,

(1) Cf. Bibl. nat. ms. lat. 478, fol. 59-59^v : « Ipsi autem confitentur quod res que fiunt in terra sunt propter motum corporum superiorum et elementi nobilis, scilicet orbis... ».

(2) Éd. JAMMY-BORGNET, t. IX, p. 585 sqq. Signalons que la ponctuation très défectueuse de cette édition rend certaines phrases incompréhensibles.

(3) *Op. cit.*, traité II, chap. 9, p. 618 : « Digressio declarans causam diluviorum aquae ».

Albert le Grand rapporte diverses opinions des astrologues arabes au sujet du déluge, et adopte finalement celle que propose le Pseudo-Aristote, en l'accompagnant d'un petit cours d'« astronomie naturelle » qui donne un léger vertige aux ignorants que nous sommes. Il conclut sa démonstration en déclarant qu'une conjonction septénaire des planètes, commencée dans le signe du Verseau et passant dans le signe des Poissons, a dû nécessairement produire un cataclysme inouï, d'autant plus que la Lune s'en est mêlée en attirant violemment l'eau.

Mais cette assurance candide de notre théologien ne doit pas nous faire perdre de vue qu'il a en réalité enlevé son aiguillon à la thèse radicale du déterminisme astral, en affirmant que les conjonctions des corps célestes ne sont qu'une cause instrumentale de la volonté de Dieu[1].

Nous sommes transportés dans une toute autre atmosphère avec le livre des XXIV philosophes[2], et les barres qui cancellent ces maximes célèbres sur la Divinité nous ont d'abord beaucoup intriguée. Aucun texte de nous connu ne condamne en effet expressément le traité pseudo-hermétique que citent plusieurs grands théologiens du XIII^e^ siècle sans ajouter aucune restriction. Il est vrai qu'il a ensuite été utilisé avec prédilection par Maître Eckhart, et que, de ce fait, il a pu paraître suspect au moment du procès intenté à ce dernier. Mais certains indices nous permettent de déceler néanmoins les causes de la vogue et de la réprobation subséquente de cet opuscule, et nous allons essayer de voir en quoi il a pu heurter les opinions des « traditionalistes » bien avant le règne de Jean XXII.

L'on sait que ce texte d'allure mystérieuse se présente généralement sous le patronage fictif d'Hermès Trismégiste[3], et avec une affabulation

(1) Nous n'abordons pas ici la question encore controversée du *Speculum Astronomiae*, attribué à Albert le Grand, et qui est étroitement liée à la condamnation de 1277. L'auteur de cet opuscule prend la défense des livres d'astronomie en général, et en particulier du traité de géomancie « Estimaverunt Indi... », cité dans le prologue. L'on sait que le P. Mandonnet proteste contre cette attribution, et que L. Thorndike la maintient au contraire. Cf. éd. JAMMY-BORGNET, t. X, p. 637 sqq. L. THORNDIKE, *op. cit.*, II, 578 sqq.

(2) Éd. CL. BAEUMKER : *Das pseudo-hermetische Buch der vier und zwanzig Meister (Liber XXIV philosophorum), ein Beitrag zur Geschichte des Neupythagoräismus und Neuplatonismus im Mittelalter*, dans *Festgabe von Hertling*, Freiburg i. Br., 1913, 17-40, et réédité dans *Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie insbesondere des M. A.* Munster, 1928, 194-214.

(3) Parmi les manuscrits actuellement connus de nous, seuls les mss Paris Nat. lat. 6319, Vat. lat. 3010 et 3060, et Erfurt Amplon. 8° 7 portent cette attribution. Il faut y ajouter le ms. Oxford Bodl. Digby 67 dont nous allons parler. Mais les auteurs du XIII^e^ siècle citent souvent les maximes en les attribuant à Hermès, notamment Albert le Grand.

symbolique. Vingt-quatre[1] sages s'étant réunis pour donner une définition de Dieu profèrent chacun une sentence. Dans trois des manuscrits utilisés par Cl. Baeumker[2], ces courtes formules sont accompagnées d'un commentaire dont l'obscurité a dérouté à plusieurs reprises le savant éditeur. Celui-ci a eu le mérite de situer la composition de l'apocryphe livre hermétique vers la fin du XII^e siècle, et de trouver une partie de ses sources, mais il n'a que partiellement élucidé les problèmes que soulève ce curieux témoin du néo-platonisme médiéval.

Plus récemment, D. Mahnke[3] et le P. Vicaire ont apporté, chacun de leur côté, des éclaircissements de grande valeur. Le premier, à propos de la célèbre formule de la « sphère infinie dont le centre est partout et la circonférence nulle part »[4], exprimée ici pour la première fois, et dont l'on connaît l'étrange fortune, est remonté de Pascal au livre des XXIV philosophes à travers une série imposante d'auteurs ; et s'est ensuite efforcé de retrouver les sources de l'idéologie qu'elle reflète chez les philosophes néo-platoniciens. Mais son étude, qui témoigne d'une très vaste culture, domine le sujet d'un peu trop haut, et ne donne pas toute satisfaction à l'historien. Le P. Vicaire serre de beaucoup plus près la question dans son remarquable article sur les Porrétains et l'Avicennisme[5].

Le livre des XXIV philosophes semble bien en effet avoir été rédigé dans la zone d'influence de cette école dont l'importance apparaît plus nettement à mesure que s'enrichit notre connaissance de l'histoire des idées pour la seconde moitié du XII^e siècle et le début du XIII^e. En liaison étroite avec le milieu chartrain, si ouvert à toutes les nouveautés intellectuelles en même temps que fervent des classiques, en relation avec Joachim de Flore et la Grande Grèce d'une part, et les traducteurs des philosophes arabes d'autre part, les disciples plus ou moins proches de Gilbert de la Porrée ont montré une curiosité et une hardiesse dont nous commençons seulement à soupçonner la portée.

L'attribution à « Hermès Trismégiste » trahit à la fois l'influence de l'Asclépius et la dépendance de l'auteur vis-à-vis des élèves de Thierry de

(1) Ce nombre nous paraît évoquer l'un des thèmes les plus fréquents de l'iconographie du XII^e siècle, le Christ de l'Apocalypse entouré des vingt-quatre vieillards. N'oublions pas à quel point le symbolisme idéologique est étroitement lié aux représentations figurées.

(2) Deux manuscrits, Laon 412 et Paris nat. lat. 6319, contiennent le commentaire complet ; un troisième, le ms. Vat. lat. 3060 n'en a que des fragments. Malgré le respect que nous devons à la mémoire de l'excellent érudit que fut Baeumker, nous sommes obligés d'avouer que la confrontation de son texte avec les manuscrits révèle plusieurs lectures erronées et des choix de variantes assez arbitraires.

(3) D. MAHNKE, *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt...* Halle, 1937. Cf. surtout p. 148 sqq. et 174 sqq.

(4) Définition 2, et définition 18 qui en dérive.

(5) Cf. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, XXVI (1937), 449-482.

Chartres, qui citait ce traité avec prédilection en l'attribuant à Mercure[1].

Le Pseudo Hermès appartient au même genre littéraire[2] que les *Regulae theologiae* d'Alain de Lille qui est l'un des premiers, semble-t-il, à le citer et à l'utiliser[3], et que l'*Ars catholicae fidei* attribué à Alain ou à Nicolas d'Amiens[4]. Les uns et les autres imitent sans doute le procédé de rédaction du *Liber de Causis* récemment traduit par Gérard de Crémone, mais surtout des Éléments de géométrie d'Euclide, manuel classique du *quadrivium*. Le rapprochement des deux textes est du reste fait par un autre contemporain, Alexandre Neckam, qui, dans le chapitre du *De naturis rerum* consacré aux Sept Arts, cite la maxime de la sphère infinie (qu'il attribue à Aristote) après avoir exposé le premier théorème d'Euclide[5]. Du point de vue doctrinal, en mettant à part la proposition 5 : « Deus est quo nihil melius excogitari potest », qui répète l'argument de saint Anselme[6], les 24 « définitions de Dieu » reflètent un néo-platonisme de nuance très marquée, où se marient l'émanatisme du « Liber de causis », refonte arabe de l'*Elementatio theologica* de Proclus, la formulation trinitaire porrétaine fortement influencée par la théologie grecque, ce que le P. Vicaire nomme le « complexe *De unitate* », inspiré du Pseudo-Boèce, et, surtout, l'exaltation de la *via remotionis*, connaissance mystique négative

(1) Thierry, par une curieuse méprise, désigne ainsi l'Asclépius : « Mercurius quidem in eo libro qui inscribitur Trismegistus ». Cf. Hauréau, *Notices et extraits des mss*, I, p. 61 ; et cette erreur se retrouve dans plusieurs auteurs subséquents, notamment l'anonyme de la Somme « *Quoniam homines* », ms. Br. Mus. Royal 9 E. XIV, fol. 170.

(2) Cf. J. de Ghellinck, *L'Essor de la littérature latine au XII^e s.*, I, p. 85.

(3) Il est probable que les *Regulae theologiae* d'Alain, plus claires et d'une langue infiniment plus correcte que le Pseudo-Hermès ont servi de médium pour la diffusion des deux sentences qu'elles lui empruntent. Alain a transformé la « *Sphaera infinita* » en « *Sphaera intelligibilis* », et c'est le plus souvent sous cette forme qu'est citée la maxime au XIII^e siècle. Cf. D. Mahnke, *op. cit.*, 171-172.

(4) Le P. Balič, dans un récent article, déclare avoir résolu le problème d'attribution. Il a trouvé, dans un manuscrit de la bibliothèque de Zagreb, MR. 97, un texte de l'*Ars catholicae fidei*, comprenant les maximes et leur commentaire, attribué à Alain de Lille, suivi du même ouvrage enrichi de gloses, ce commentaire à la seconde puissance étant mis sous le nom de Nicolas d'Amiens. Ses conclusions, quoique tentantes, nous paraissent déborder les prémisses. Lorsqu'on est quelque peu familier avec les manuscrits de cette époque, on sait à quel point il faut se méfier de la fantaisie des attributions. Cf. Ch. Balič, *Manuscrits anciens de la bibliothèque métropolitaine de Zagreb*, dans *Studia mediaevalia in honorem R. J. Martin*, Bruges, 1948, 462-463.

(5) Alexandre Neckam, *De naturis rerum*, éd. Th. Wright, Londres, 1863, chap. CLXXIII, p. 299. Notre ami R. W. Hunt, conservateur des manuscrits de la Bodléienne, nous a signalé en outre que dans deux autres de ses œuvres, encore inédites, un sermon pour la Trinité prononcé entre 1190 et 1197 (ms. Bodl. wood empt. 13, fol. 116^v), et dans le prologue du *Speculum speculationum*, écrit vers 1210 (ms. Br. Mus. Royal 7 F. I, fol. 6^v) Alexandre cite la première maxime : « Monas monadem genuit... » en l'attribuant bien, cette fois, à « Hermes Trismegistus ».

(6) Au « *quo majus cogitari non potest* » du chapitre 2 du *Proslogion*, le compilateur inconnu des Maximes a préféré la formule exprimée dans le chapitre 18, de résonance plus nettement platonicienne.

de l'essence divine, doctrine typique du Pseudo-Denys selon l'interprétation de Scot Érigène ; la possibilité d'autres sources grecques encore non repérées n'étant pas exclue.

Le style obscur et incorrect du commentaire des vingt-quatre sentences[1], exclut, nous semble-t-il, une appartenance étroite de son auteur aux milieux scolaires des grands *Studia* de France. Comme pour d'autres œuvres composites de type syncrétique rédigées en cette période si riche en apports nouveaux, mais si troublée, au heurt des idées correspond la maladresse de leur expression. Nous émettrions volontiers l'hypothèse que le compilateur tenait de près aux équipes de traducteurs qui diffusaient les textes grecs ou arabes et dont les phrases, habituées à calquer une langue étrangère, ne suivaient plus que de loin le beau latin des modèles de rhétorique.

Avant d'essayer de comprendre pourquoi le traité « hermétique » a paru suspect d'hérésie à la fin du XIII^e siècle, il sera bon de passer rapidement en revue les manuscrits sur lesquels nous avons des indications suffisantes.

Dans les deux manuscrits qui contiennent à la fois le texte et le commentaire complet, le livre des XXIV philosophes s'insère dans des compilations où dominent les ouvrages philosophiques traduits de l'arabe. Le ms. 412 de la Bibliothèque de Laon[2] est un recueil célèbre par la variété de son contenu et la déficience de ses scribes. Il contient des fragments de philosophie naturelle, des œuvres d'Alkindi, Algazel, Averroes, et surtout d'Avicenne, le *De processione Mundi* de Gundissalinus, le *De motu cordis* d'Alfred de Sareshel, le *Didascalicon* d'Hugues de Saint-Victor, et des œuvres de saint Augustin et de Boèce. Le Pseudo-Hermès, sans titre ni qualification, se trouve inséré dans les Tables de Tolède, à la suite de l'*Ars catholicae fidei*. L'écriture paraît dater de la seconde moitié du XIII^e siècle.

Le ms. lat. 6319 de la Bibliothèque nationale, beaucoup plus soigné, date à peu près de la même époque. L'écriture est de type méridional-sud de la France ou Italie du Nord. Il contient le « Corpus vetustius » des œuvres d'Aristote, avec des commentaires d'Adam de Buckfield. Le « Liber Hermetis » suit le « Liber de intelligentiis » et le « Liber de

(1) Baeumker estime que le commentaire appartient à la rédaction primitive. Nous n'oserions pas l'affirmer aussi catégoriquement, et en tous cas nous sommes obligés d'infirmer son principal argument : les manuscrits contenant les maximes seules ne sont pas tous postérieurs aux manuscrits contenant le commentaire. Le fait que les maximes commentées représentent un type de rédaction courant à la fin du XII^e siècle est beaucoup plus probant. Nous ne pouvons pas souscrire non plus sans réserves à son opinion en ce qui concerne le style du commentaire : « Ebensowenig kann ich charakteristische Übereinstimmungen mit Stil und Syntax der arabisch-lateinischen Übersetzungen nachweisen », *op. cit.*, p. 26.

(2) Cf. *Catalogue général des mss des Bibl. publiques de France*, série in-4, t. I, 1849 ; *Aristoteles latinus*, éd. G. Lacombe et Socii, Rome, 1939, t. I, n° 482, p. 471-473.

Causis »[1]. Ces deux manuscrits contiennent bien vingt-quatre paragraphes de commentaire, mais seulement vingt-trois sentences, et il en est de même des autres témoins du texte connus de Baeumker et de nous[2], à l'exception d'un seul.

Étroitement apparenté au ms. lat. 6319 par son type d'écriture est le ms. Digby 67[3] de la Bibliothèque Bodléienne d'Oxford, inconnu de Baeumker, et que nous avons eu la bonne fortune d'examiner récemment. Il contient, au fol. 89-92^{v} le livre des XXIV philosophes, qui suit immédiatement le *Liber de causis*, et est annoncé par la rubrique : « Tremegistrus, Tremegistrus » [*sic*]. Les maximes, en gros caractères, sont accompagnées non seulement du commentaire habituel, mais d'une glose supplémentaire qui essaie d'éclaircir à la fois le texte des sentences et leur obscure explication. Nous avons donc là un commentaire à la seconde puissance, si nous osons dire, analogue à la glose de l'*Ars catholicae fidei* découverte par le P. Balič dans le ms. MR. 97 de la Bibliothèque de Zagreb, et attribuée à Nicolas d'Amiens. Le volume de l'ouvrage primitif est, dans le cas du Pseudo-Hermès, à peu près doublé.

Nous espérons pouvoir revenir un jour sur ce second commentaire, qui ne manque pas d'intérêt. Son auteur paraît un fervent dionysien, si l'on en juge par les épithètes laudatives dont il accompagne les nombreuses citations du pseudo-Aréopagite : « Dionysius philosophus summus, Dionysius magnus ». Il nomme également Avicenne, Algazel, Macrobe, Boèce, Cicéron, et, fait plus intéressant, Bernard Silvestre « Bernardus philosophus ». Nous sommes donc bien toujours, quoique à une époque plus tardive, dans le même milieu platonisant. Un autre commentaire du Livre des XXIV philosophes nous a été signalé par le P. A. Dondaine dans le *Sapientiale* de Thomas d'York, encore inédit. Malheureusement, celui-ci, après avoir annoncé son intention d'« exposer» la série complète : « Post hec ponam descriptiones viginti quatuor, quas referuntur dixisse viginti quatuor philosophi, quas singulas singuli post inducias sibi datas in communi protulerunt et exponam eas breuiter », semble s'être découragé après la troisième maxime, s'il faut en croire une précieuse note marginale du manuscrit Florence, Nazion. Conv. suppr. A. 6. 437, f. 26^{a} : « Album multum in originali, ubi debuerunt esse 21 descriptiones

(1) Cf. *Aristoteles latinus*, I, n° 566, p. 509-510.

(2) Il est actuellement difficile d'avoir des renseignements sur le ms. 1442 de la Bibliothèque de l'Université de Leipzig, qui contient le *Liber XXIV philosophorum* au f. 159-161^{v}, à la suite du *Liber de causis*, et avant le Ps. Boèce, *De unitate*, d'après *Aristoteles latinus*, I, 711-712. Il contient vraisemblablement tout ou partie du commentaire.

(3) Cf. *Catalogi cod. mss Bibl. Bodleianae. Pars nona. Codices... Digby... conf. G. D. Macray*, Oxford, 1883, col. 73-76. Ce manuscrit est un recueil composite, mais la partie qui contient le *Liber de causis*, le *Liber XXIV philosophorum*, le *Liber de intelligentiis* et quelques autres textes philosophiques, écrite sur parchemin, date de la deuxième moitié du XIII^{e} siècle et provient de la même région que le ms. lat. 6319.

quas auctor non compillauit »[1]. Ou s'agirait-il, déjà, d'une censure préalable ?

Citons encore, de la seconde moitié du XIII^e siècle, et d'origine italienne d'après l'écriture, le ms. Vat. lat. 3010[2], curieux florilège comprenant une bonne partie des textes qui pouvaient intéresser l'enseignement de la Faculté des Arts, condensés à un degré tel que nous croyons voir dans ce minuscule codex l'ancêtre des aide-mémoire des infortunés candidats au baccalauréat : Aristote, basé sur les traductions du Corpus vetustius, le *De anima* d'Avicenne, et des fragments de ses ouvrages de médecine, le Timée, le *De processione mundi* de Gundissalinus, et notre livre des XXIV philosophes, réduit à 23 sentences sans commentaire.

Nous avons vu que dans le ms. censuré que nous avons décrit, du dernier tiers du XIII^e siècle et également d'origine méridionale, le Pseudo-Hermès, comprenant 23 sentences, suivait l'Asclépius[3]. Le ms. lat. 3060 de la Bibliothèque vaticane a été recopié en 1333 par un certain « Richardus de Londoniis », et il est presque entièrement constitué par l'abrégé des œuvres d'Aristote écrit par Jacques-Henri Branco d'Alexandrie pour le roi Robert de Sicile. Les Sentences des philosophes, accompagnées d'extraits du commentaire, suivent le résumé de la Physique[4]. Ce manuscrit était autrefois plus volumineux, mais une partie en a été détachée pour former le ms. Vat. lat. 3075. Celui-ci contient le rapport de six maîtres en théologie sur cinquante et un articles extraits des œuvres de Guillaume d'Occam[5], et censurés en 1326, puis sept quodlibets du susdit franciscain. Retenons la cohabitation du Pseudo-Hermès et d'un procès doctrinal dans le même codex. Ceci constitue aussi la caractéristique la plus remarquable du ms. 4° 151 de la Bibliothèque amplonienne d'Erfurt[6] ; qui renferme dans sa première partie, une série de condamnations qui s'étagent de 1277 — liste des propositions censurées par

(1) Cf. E. Longpré, *Thomas de York*, dans *Arch. franc. hist.*, XIX (1926, 908). Nous sommes redevables au P. C. Piana de ces indications sur le ms. de Florence, et le P. A. Dondaine a bien voulu examiner pour nous les mss. Vat. lat. 6771 et 4301, qui contiennent également trois maximes avec le commentaire de Thomas d'York.

(2) Ce ms. a été signalé et décrit sommairement par S. D. Wingate, *The Mediaeval latin versions of the Aristotelian scientific corpus*, London, 1931, p. 30 ; et de façon beaucoup plus approfondie par M. Grabmann, *Methoden und Hilfsmittel des Aristoteles studium im M. A. Sitzungsber. Bayer. Ak. Wiss.*, 1939, 5, p. 167-172.

(3) Dans le ms. 8° 7 de la Bibliothèque amplonienne d'Erfurt, du début du XV^e siècle, la série de 23 maximes accompagne également l'Asclépius, à la suite de textes de Platon et d'Apulée.

(4) Je suis redevable à mon confrère J. Monfrin, membre de l'École française de Rome, de ces indications sur le ms. Vat. lat. 3060. Cf. également sur ce ms. M. Grabmann, *Methoden und Hilfsmittel...*, p. 81-83.

(5) Cf. A. Pelzer, *Les 51 articles de Guillaume Occam censurés en Avignon en 1326*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1922, p. 240 sqq.

(6) Cf. W. Schum, *Catalogus Cod. Mss. Bibliothecae Amplonianae* et Cl. Baeumker, *op. cit.*

Robert Kildwardby — à 1363. Le *Liber XXIV philosophorum*, comprenant seulement les maximes, suit le *Liber de erroribus philosophorum*, et ce voisinage est assez inquiétant, malgré l'intitulé élogieux : « Egregie et autentice diffinitiones de Deo ». D'autant plus que l'on trouve dans ce manuscrit la maxime 23 absente des autres, et qu'il n'est pas besoin d'une longue méditation pour s'apercevoir que, tout en provenant du Pseudo-Denys[1], elle fait écho à quelques paragraphes des « erreurs » attribuées par Gilles de Rome à Alkindi et à Maïmonide, et qu'elle se rapproche beaucoup des propositions 215 et 216 de la liste de 1277 :

« Deus est qui verius cognoscitur quid non est quam quid est. »

Il est difficile d'exprimer de façon plus lapidaire la thèse essentielle de la *via remotionis*. Et nous avons l'impression d'avoir atteint enfin le cœur de la question. Certes, les attaches plus ou moins reconnues du Livre des XXIV philosophes avec la philosophie arabe, et en particulier avec l'émanatisme du *Liber de Causis* pouvaient déjà suffire à émouvoir une orthodoxie ombrageuse. Mais cette orthodoxie, ou plutôt l'opinion commune de la partie la plus conservatrice des théologiens universitaires semble avoir fait, au cours du XIII^e^ siècle, une opposition plus ou moins nettement exprimée aux principaux fauteurs de la mystique négative. Nous n'avons jusqu'ici que des points de repère insuffisants pour jalonner cet aspect mal connu de l'histoire doctrinale. Malgré les nombreuses études qu'elles ont suscitées, les condamnations de 1210 et 1215 gardent un certain mystère. La condamnation de Scot Érigène en 1225 va plus nettement dans ce sens[2].

Tout récemment, le P. Chenu, dans un article admirablement suggestif[3] sur la signification et les résonances de la condamnation de 1241, a décelé l'influence de la théologie grecque et la réprobation suscitée par ses principales thèses chez les maîtres parisiens, signalant l'opposition latente de la tradition augustinienne occidentale à la tradition « orientale » de la voie négative. La conjonction de la théologie apophatique d'origine néoplatonicienne et cultivée avec prédilection par la patristique grecque, et de la théorie négative des attributs divins soutenue par de nombreux penseurs religieux de l'Islam et par Maïmonide, s'accomplit à la fin du XIII^e^ siècle et aboutit, par des voies différentes, à une formulation analo-

(1) Cf. DENYS, *Hier. Cel.* II, 3 : « Καὶ τὰ ἐξ ὧν, οὐ τί ἐστιν, ἀλλὰ τί οὐκ ἔστι, σημαίνεται » (P. G. III, 140).

(2) Signalons, quoique les arguments *a silentio* soient d'un maniement dangereux, l'étrange lacune des fonds de Sorbonne et de Saint-Victor en ce qui concerne les œuvres de l'abbé de Verceil, commentateur de Denys et représentant des tendances extrêmes de la théologie négative. Il semble avoir été laissé à l'écart par les milieux universitaires de France, alors que les grands professeurs appartenant aux ordres mendiants le citent volontiers.

(3) M. D. CHENU, *Le dernier avatar de la théologie orientale en Occident au XIII^e^ siècle*, dans *Mélanges Pelzer*, Louvain, 1947, 159-181.

gue. Nous nous bornerons à rappeler les textes cruciaux des deux parties, et leur parenté avec les maximes des vingt-quatre philosophes apparaîtra d'elle-même.

L'expression la plus typique de la voie négative grecque se trouve dans la Hiérarchie Céleste du pseudo Denys, II, 3[1] : « Εἰ τοίνυν αἱ μὲν ἀποφάσεις ἐπὶ τῶν θείων ἀληθεῖς, αἱ δὲ καταφάσεις ἀνάρμοστοι » que Scot Érigène traduit : Negationes in divinis uerae, affirmationes uero incompactae » et commente : « Profecto obscuritate arcanorum, hoc est ineffabilium, multo aptior est per dissimiles formationes quem per similes manifestatio... Et ut planius dicam, plus intelligo Deum dum audio de ipso predicantem : essentia non est, bonitas non est, quoniam superessentialis est, et plus quam bonus, quam dum audio : essentia est, bonitas est »[2]. Le début et le chapitre 7 du *De divinis nominibus* sont aussi à retenir.

Le principal tenant de ces doctrines était inattaquable, puisque pour un clerc parisien du XIII^e siècle, l'authenticité apostolique de Denys ne faisait pas de doute. Mais en dehors du « premier évêque » de la cité, laissé respectueusement à l'écart de la lutte, une sourde suspicion semble avoir atteint, en France du moins, ceux qui enseignaient l'inconnaissance de Dieu et le primat de la mystique de l'obscurité[3].

Les condamnations et les exclusions que nous venons de rappeler sont autant d'indices d'une réaction dont il reste à écrire l'histoire à l'aide des textes. Signalons simplement que l'école dominicaine rhénane, notamment Ulrich de Strasbourg et Albert le Grand peuvent, sous cet aspect, laisser pressentir Eckhart[4], et qu'au contraire une opposition se dessine à la fin du XIII^e siècle chez les théologiens franciscains[5] avec Guillaume de Ware, Guillaume d'Alnwick, Guillaume de Nottingham et surtout Duns Scot[6].

On peut leur adjoindre Raymond Lulle qui, visitant Paris à un moment où les remous provoqués par la condamnation n'étaient pas apaisés, a

(1) *P. G.*, III, 141.

(2) *P. L.*, CXXII, 155.

(3) L'opposition à la théologie grecque du « conservatisme augustinien » semble avoir déjà commencé au XII^e siècle. Cf. DÉCHANET, *Aux sources de la spiritualité de Guillaume de Saint-Thierry*, Bruges, 1940, ch. III, *Orientale lumen*, p. 60 sqq.

(4) Le P. Théry, à propos du procès d'Eckhart, a écrit un suggestif aperçu de l'histoire de la théologie négative au XIII^e siècle : cf. G. THÉRY, *Contribution à l'histoire du procès d'Eckhart*, supplem. *Vie spirituelle* (1924-1926).

(5) Un curieux syncrétisme avait été tenté par Jean Pecham dans son commentaire sur les Sentences. Posant la question : « an (de Deo) sit cognoscibile quid est an tantum quid non est », il explique et atténue les formules négatives de Jean de Damas et de Denys à l'aide de Saint Augustin. Le P. Piana a bien voulu nous transcrire des extraits de ce curieux passage, ms. Florence, Naz. Conv. soppr. G. 4. 854, f. 17-17v.

(6) Nous sommes heureux d'exprimer ici notre reconnaissance au P. Chenu et au P. Longpré, dont l'amitié généreuse a bien voulu nous donner ces utiles indications, et qui ont confirmé, grâce à leur connaissance des doctrines théologiques du XIII^e siècle, notre impression sur le sens de la suppression du Livre des XXIV philosophes.

composé un traité « en manière de dialogue » pour défendre la position des maîtres parisiens. Dans trois chapitres, il affirme l'existence positive des attributs divins[1]. Les articles 215 et 216 de la condamnation, que rappelle Raymond, attaquent surtout apparemment les thèses de Moïse Maïmonide et de certains philosophes arabes, mais la réaction du vieil augustinisme, pour reprendre la boutade du P. Mandonnet, dut viser, avec les penseurs musulmans et juifs, une école mystique néo-platonicienne en marge de la tradition bien assise de l'Église latine. Les maîtres de l'Université[2], défenseurs de cette tradition, déclarèrent qu'il était condamnable d'affirmer :

« Quod de Deo non potest cognosci nisi quia ipse est, siue ipsum esse » (proposition 215).

« Quod Deum esse ens per se positiue non est intelligibile, sed priuatiue est ens par se » (proposition 216).

Pour les accusés musulman et juif, nous nous référerons de préférence au *De erroribus philosophorum*, car ce qui importe ici est de montrer de quelle façon ils ont été compris par les théologiens parisiens. Gilles de Rome résume fort bien la substance d'un paragraphe du « *De radiis stellicis* » où Alkindi exprime l'opinion courante de ses maîtres mutazilites : « perfectiones de Deo dictae nihil positive de Deo dicunt » et cite quelques passages caractéristiques de Maïmonide qui « a erré au sujet des attributs divins, en croyant que la sagesse et la bonté étaient radicalement équivoques en Dieu et dans la créature et en disant que les attributs ne pouvaient avoir d'existence réelle en Dieu : « Deus est non in essentia, et uiuit, non in uita, et est potens, non in potentia »[3].

Il est probable que la maxime 23, qui se rapproche si étroitement de ces définitions : « Deus est qui verius cognoscitur quid non est quam quid est », a été expurgée de la plupart des manuscrits bien avant la condamnation de 1277, car les manuscrits Laon 412 et Paris lat. 6319

(1) *Declaratio Raymundi per modum dialogi*, éd. O. KEICHER, chap. 174, 215 et 218 (*Beiträge zur Gesch. der Phil. M. A.*, VII, 4-5), Munster, 1909, p. 169, 218 sqq.

(2) Il est curieux de constater que les objections des Maîtres qui examinent les articles extraits du Commentaire des Sentences d'Occam s'appuient sur les positions augustiniennes traditionnelles pour réprouver ses thèses négatives sur les attributs de Dieu : « Dicimus quod asserere quod nos pro statu uie non possumus formare de Deo talem propositionem : essentia diuina est paternitas, cuius termini significent essentiam diuinam et diuinam paternitatem, est falsum, ridiculosum et periculosum, quia sequeretur quod de Deo nihil intelligeremus et per consequens nihil uerum enunciaremus affirmatiue. Etsi enim nunc in uia non cognoscimus Deum sicut erit in patria, intuitive, uere tamen in creaturis eum cognoscimus et de Deo sic cognito formamus propositiones ueras ». Cf. PELZER, *op. cit.*, p. 256.

(3) GILES OF ROME, *Errores philosophorum*, ed. J. KOCH-RIEDL, 1944, chap. X, art. 10 des erreurs d'Alkindi, p. 50, 52, 56. Cf. sur la position mutazilite au sujet de la *via remotionis*, L. GARDET et M. M. ANAWATI, *Introduction à la théologie musulmane*, Paris, 1948, p. 48.

l'omettent, et le commentaire glosé du ms. Digby 67 l'ignore. Il est fort possible que cette suppression ait correspondu à la condamnation de l'érigénisme. Mais l'opuscule contenait encore plusieurs axiomes assez explicites dans le même sens pour exciter l'inquiétude d'un clerc scrupuleux :

« Deus est quem solum uoces non significant propter excellentiam, nec mentes intelligunt propter dissimilitudinem »[1] (maxime 16).

« Deus est tenebra in anima post omnem lucem relicta » (maxime 21).

« Deus est qui sola ignorantia mente cognoscitur »[2] (maxime 24).

Et nous devons sans doute en ajouter une autre. Baeumker a relégué dans le purgatoire des variantes la version de la maxime 8 que donne l'exécrable copiste du manuscrit 412 de Laon. Mais les mauvais scribes sont parfois précieux, car leur stupidité conserve à l'occasion des phrases d'apparence sibylline que corrigent les scribes intelligents. Au lieu de la formule assez banale : « Deus est amor qui, plus habitus, magis placet, le ms. de Laon porte en effet : « Deus est amor qui, plus habitus, magis *latet* ». Et cette lecture est confirmée par les dernières lignes du commentaire : « ... quod si rei create unitas generantis et geniti ad illam penitus se inclinat, reuertendo per uiam regressionis, tunc est id ipsum amor creature, prout ordinata est creatura ab ipso, cui quanto te magis uiuificaueris[3], tanto exaltaberis, et tanto *eleuabitur*[4], et hoc est eius *latere* ». Le ms. Paris nat. lat. 6319, qui porte au début la formule « intelligible » de tous les autres manuscrits reproduit néanmoins le même texte que Laon pour le commentaire, et ce témoignage indépendant paraît digne de quelque considération[5].

Nous ajouterons à ces quelques remarques le texte du commentaire mystique de cette maxime contenu dans le ms. Digby 67, dont on appréciera la saveur dionysienne :

Deus est amor qui plus habitus, plus placet (ms. Digby 67, fol. 90).

Tria facit iuxta quid respondens exemplificat, descendendo ad omnes causas amoris, et sic tertium consequitur propositum.

Hec diffinitio data est per effectum ex prima causa, illud a quo uita tota,

(1) *Ed. cit.*, chap. XII, p. 58-60.

(2) Saint Augustin parle, lui aussi, de la « docte ignorance » dont Nicolas de Cues fera plus tard l'apologie. Mais c'est dans un sens bien différent de celui du Pseudo-Hermes. Cf. M. DE GANDILLAC, *La Philosophie de Nicolas de Cues*, Paris, 1942, p. 111.

(3) Les deux mss Laon 412 et Paris 6319 portent *uiuificaueris* et non *unificaueris*, selon la correction faite par Baeumker, qui est du reste corroborée par le commentaire glosé du ms. Digby 67.

(4) La lecture est certaine dans les trois manuscrits que nous venons de citer. Mais Baeumker, emporté par son interprétation, a transcrit *eleuaberis*.

(5) Nous devons néanmoins signaler qu'Eckhart ne connaît que la formule contenue dans la majorité des manuscrits. Cf. DENIFLE, *Meister Eckeharts Lateinische Schriften*, dans *Archiv für Kirchengeschichte des M. A.*, II (1886), p. 587.

et est ipsum a quo uita tota. Igitur id ipsum est fons amoris in illo, quod si rei create unitas generantis et geniti ad illum penitus se inclinat, reuertendo per uiam regressionis, tunc est idipsum amor creature, prout ordinatum est creatori ab ipso [cui] quanto magis unificaueris, tanto exaltaberis, et tanto eleuabitur, et hoc est eius latere.

Deus est amor. Hic tria dicuntur : Primum est quod Deus est fons originalis amoris. Secundum quod innuitur quod hoc possibile, ut originalis iste amor habeatur. Tercium, quod quanto plus habitus, plus placet. Primum patet sic, et concluditur : causa amoris est uirtus. Tullius : nichil uirtute amabilius, nichilque magis alliciat ad diligendum. Amicitia igitur, siue amor, oritur a natura et a uirtute tanquam a causa, ex quo igitur uita Primi est fons uite omnium uiuentium, et hec uita prima est complexus infinitarum uirtutum, quarum ultima(s) in potentia est bonitas ; effectus istarum uirtutum in omnibus creatis erit amor, ita quod quilibet uiuens pro modulo sui generis, uirtute influxa ab isto fonte efficietur amans naturaliter.

Qui plus. Et iste amor, quanto assumitur, tanto amans plus ascendit in ultimiores uirtutes, et quanto in ultimiores, tanto in infinitiores, tanto magis latet ultimum istius amoris infiniti. Dionysius : et diuinam unitatem referuntur omnia tanquam ad formalem causam a qua, per originalem auctoritatem, ex qua, per effectiuam causalitatem, per quam, producendo et influendo procedendo, in qua, ut conseruante et continente, ad quam, conuersiue fiunt omnia ad perfectam. Dionysius magnus : ex qua amor est uita que relinquit in omnibus pulcrum et bonum, ideo in omnibus est amabile, quia eligibile est, hinc est quod omnia illud amant ad inuicem ordinate in gerarchia sua uniuersaliter, per consequens ideo faciunt que faciunt, et uolunt quecumque uolunt.

Avec le traité d'Alfarabi qui suit dans le ms. lat. 6286 les sentences des XXIV philosophes, nous retrouvons un aspect beaucoup mieux connu des controverses universitaires. Non pas en ce qui concerne cet opuscule lui-même, car il a été découvert il y a une dizaine d'années seulement par le P. Salman dans un manuscrit de Bruges (Bibliothèque de la Ville, n° 424, fol. 300-307)[1]. Il ne s'agit pas là, comme le laisserait supposer le renvoi de l'éditeur à Steinschneider[2], de l'ouvrage intitulé : *Kitāb taḥṣīl al-saʿāda*, qui forme la première partie de son traité sur les Tendances des philosophes Platon et Aristote, connu depuis longtemps par

(1) Cf. H. D. Salman, *Le « Liber exercitationis ad viam felicitatis » d'Alfarabi*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, XII (1940), p. 33-48. Cf. aussi son intéressant article sur les traductions médiévales des œuvres d'Alfarabi, dont il a découvert plusieurs fragments : « *The Mediaeval Latin translations of Alfarali's works*, dans *The New scholasticism*, 1939, p. 245-281.

(2) M. Steinschneider, *Alfarabi*, Saint-Pétersbourg, 1869, p. 61-62.

un résumé en hébreu d'Ibn Falaqera[1], et dont le texte arabe, publié une première fois il y a vingt ans[2] est actuellement en cours de réédition, avec une traduction latine, par les soins de R. Walzer et de F. Rosenthal[3]. Ainsi que l'ont fait remarquer ces deux érudits[4], l'œuvre dont le P. Salman a retrouvé une traduction médiévale est un petit commentaire de quelques-uns des thèmes de l'Éthique nommé en arabe : *Kitāb al-tanbīh ʿalā taḥṣīl sabīl as-saʿāda*[5], titre que traduit très exactement la formule latine que nous pouvons lire dans notre manuscrit de Paris : *Liber excitationis* (et non *exercitationis* comme le porte le ms. de Bruges) *ad viam felicitatis*[6].

Le pieux vandalisme de notre censeur inconnu est particulièrement regrettable ici. En effet, le fragment contenu dans le ms. lat. 6286 donne un texte généralement meilleur[7] que celui du manuscrit de Bruges, ainsi que nos lecteurs pourront le constater :

« Incipit Liber excitationis ad uiam felicitatis. Dixit Alfarabius bone memorie quod felicitas sit finalis intentio quam omnis homo desiderat, et quod quisquis intendit. Ad eam solum modo intendit, quia[8] est quedam perfectio ; hoc non indiget ad probandum se aliqua ratione, cum sit ualde diuulgatum.

Omnis autem perfectio et omnis finalis intentio quam omnis homo desiderat, solummodo desiderat eam secundum quod est aliquod bonum. Ergo, omne bonum procul dubio est preelectum. Cum autem finales intentiones quas homo desiderat, quia bona[9] et dilecta, sint multum, ideo felicitas facta est una ex bonis dilectis.

Tam autem probatum est quoniam felicitas inter bona est maius bonum, et inter dilecta, dilectior, et perfectior omni finali intentione ad quam homo intendit, eo quod bona que diliguntur, quedam diliguntur propter aliam finalem intentionem acquirendam, quedam uero diliguntur propter se tantum. Item, probatum est quoniam ea que diliguntur propter se, quedam aliquando diliguntur propter aliud, uerbi gratia principatus et scientia[10]. Diligimus enim ista aliquando propter se, non propter aliud

(1) Cf. L. Strauss, *Eine vermisste Schrift Farābis*, dans *Monatsschrift fur Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 80 (1936), p. 104 sqq.

(2) Hayderabad, 1345, Hég. (1926).

(3) *Plato Arabus*. II Alfarabius, *De Platonis philosophia*. Londres, 1943.

(4) *Op. cit.*, p. xxii.

(5) Ed. Hayderabad, 1346, Hég. (1927).

(6) C'est ce même titre que porte le ms. 152 de Lilienfeld, qui a du être censuré comme le ms. lat. 6286 car il ne contient plus que le début du traité, f. 75^v. Cf. *Aristoteles latinus*, I, p. 256.

(7) Ce qui ne veut pas dire plus élégant. Mais les maladresses caractéristiques des traducteurs sont intéressantes à observer.

(8) *Quod* Br.

(9) *quia bona* mq. Br.

(10) *Uerbi gratia principatus et scientia* mq. dans le texte arabe, que j'ai pu comparer à la traduction grâce à M. G. Vajda. C'est sans doute une glose du traducteur. Un peu

acquirendum, quandoque uero propter diuitias acquirendas, uel delectationes, uel aliam rem ex eis que principatu uel scientia acquiruntur. Quedam autem sunt semper diligenda propter se, et non diliguntur in aliquo tempore propter aliud penitus. Illa uero que diligenda sunt semper propter se, ex illis que propter se diliguntur, perfectiora atque dilectiora et maioris boni sunt illis que propter alia diliguntur. Cum opinati essemus quod felicitas, cum acquisita a nobis fuerit, quod[1] post ipsam penitus non est necessarium nos[2] aliam finalem intentionem querere preter ipsam, ex hoc apparet quoniam felicitas diligatur[3] propter se, et in nullo tempore propter aliam[4]. Ex hoc igitur probatum est quoniam felicitas est dilectior aliis bonis et maior atque perfectior.

Item, nos quidem opinamur quoniam cum ipsam habuerimus[5], non indigemus alia preter ipsam. Quod autem tale est, dignissimum est esse sufficiens per se.

Testificatur autem huic rationi id quod omnis homo credit de illis, que ponit aut putat solam esse felicitatem. Quidam enim opinantur quoniam diuitie est felicitas[6] ; quidam uero opinantur quoniam delectationes[7] est felicitas ; quidam autem opinantur quoniam principatus sit[8] felicitas; quidam uero opinantur quoniam scientia est felicitas. Alii autem opinantur quoniam felicitas est aliud. Unusquisque autem eorum credit in eo quod opinatur esse felicitatem simpliciter et absolute, quoniam est dilectior et maioris bonis atque perfectior. Cum autem dignitas felicitatis in bonis talis sit, et est finis humane perfectionis ; constat igitur qui sibi diligit eam acquirere curet[9] habere uiam, et ea cum quibus possit ad eam accedere.

Incipiamus igitur et dicamus dispositiones quidem hominis que sibi inueniuntur in uita sua. Quedam sunt per que neque laudem neque uituperium incurrit ; quedam autem sunt que, cum habuit, incurret laudem aut uituperium. Homo autem non acquiret[10] felicitatem per dispositiones cum quibus non incurret laudem neque uituperium, sed dispositiones [per quas habebit felicitatem sunt ille dispositiones per quas incurrit laudem aut uituperium]. (Bibl. nat. lat. 6286, fol. 21v).

plus haut, le texte arabe contient des exemples, courants chez Aristote, de biens que l'on recherche pour l'intention finale : exercice, ou absorption de médicaments pour obtenir la santé, qui ne se retrouvent pas dans cette traduction.

(1) *Quod* mq. Br.
(2) necess. aliam *nobis* Br.
(3) *diligitur* Br.
(4) Cf. Aristote, *Eth. Nic.*, I, 7. Le souverain Bien est celui que l'on choisit toujours pour lui, non pour un autre motif.
(5) *habuimus* Br.
(6) *Quidam enim... diuitie est felicitas* mq. Br.
(7) *delectatio* Br.
(8) *est* Br.
(9) *debet* Br.
(10) *acquirit* Br.

Sous un aspect assez inoffensif, cette « invitation au bonheur » présente, de façon plus saisissante parce que plus concise et plus didactique, les grands thèmes de la morale aristotélicienne, interprétée dans le sens stoïcien. Alfarabi prêche la nécessité de l'habitude de la vertu, et d'une intelligence solidement affermie pour faire toujours le « bon choix » entre les différents biens qui s'offrent à l'homme, choix qui doit assurer la véritable félicité[1]. Il énumère les vertus qui conduisent au genre de bonheur le plus élevé. Ce sont celles des philosophes, et elles nécessitent des connaissances théoriques et pratiques (morale individuelle et morale sociale ou politique). Toutes sont conformes à la véritable nature de l'homme, et soumises à sa volonté[2]. La condition première pour l'acquisition de ces vertus étant une connaissance éclairée, l'art de raisonner juste et de s'exprimer correctement, c'est-à-dire la logique et la grammaire, sont à la base d'une existence véritablement heureuse. Le salut est acquis, pour Alfarabi, par la science et la pratique des vertus de « juste milieu » dont il fait l'éloge[3], qui ont pour effet de dépouiller l'âme des attaches corporelles. A ses yeux la béatitude suprême est d'ordre purement intellectuel ; et consiste essentiellement dans la contemplation des sciences spéculatives[4].

La thèse soutenue par Alfarabi ne trahit pas la pensée d'Aristote, qui a été fidèlement suivi sur ce point par les philosophes arabes[5]. C'est une des rares questions dans lesquelles ils suivent tous la même ligne. Faut-il aller jusqu'à dire avec G. von Grunebaum que les falāsifa sont ici d'accord avec le Coran pour affirmer que le bonheur est le but suprême de

(1) « Mos igitur honestus et fortitudo intellectus sunt ambo uirtus humana, eo quod uirtus uniuscuiusque rei est illa per quam acquirit in se bonitatem et perfectionem, et prestet actionibus suis [semper] bonitatem. Ista duo sunt illa que, cum ea habuerimus, habebimus et bonitatem et perfectionem in nosmetipsis, et in actionibus nostris. Per hec duo fiemus mundi, boni atque uirtuosi, et per hec fient actus nostri in omnibus diebus uite nostre actus uirtuosi atque sancti, et per hec fiant omnia negotia nostra laudabilia », *éd. cit.*, p. 38.

(2) Cf. la proposition 157 de la condamnation de 1277 : « quod homo ordinatus quantum ad intellectum et affectum sicut potest sufficienter esse per uirtutes intellectuales et alias morales, de quibus loquitur Philosophus in Ethicis, est sufficienter dispositus ad felicitatem eternam ». C. U. P., I, n° 473, p. 552.

(3) Cf. *éd. cit.*, p. 39-42.

(4) I. Madkour, *La place d'Alfarabi dans l'école philosophique musulmane*, Paris, 1934, p. 185, estime que pour lui comme pour Avicenne, la béatitude consiste en l'union avec l'intellect agent. L. Strauss, *Farabi's Plato*, dans *Louis Ginzberg Jubilee volume*, New York, 1945, p. 357-393, interprète dans un sens rationaliste la pensée profonde de notre philosophe, qui aurait en particulier rejeté l'immortalité de l'âme. Cette thèse nous paraît très exagérée.

(5) Une intéressante thèse de M. Burbach, *The problem of beatitude in Arabic philosophy*, soutenue en 1945 à l'Institut d'études médiévales de Toronto, étudie en détail le développement de ce thème du bonheur à travers les grands philosophes arabes ; elle nous a été communiquée avec une courtoisie dont nous sommes profondément reconnaissants.

l'effort humain et qu'une sorte d'harmonie préétablie existe entre la morale grecque du juste milieu, et la morale admise par l'Islam, qui interprète dans le même sens que les sages antiques la vertu de tempérance[1] ? Les mystiques musulmans protesteraient, ainsi qu'une partie des théologiens.

Les Aristotéliciens du XIII^e siècle, et en particulier les Maîtres averroïstes de la Faculté des Arts[2], ont à leur tour développé ces considérations sur la nature du bonheur qui prennent une importance capitale dans les années qui ont précédé la condamnation de 1277, et qui sont visées par plusieurs articles de la liste. Le bel article du P. Gauthier, auquel nous nous permettons de renvoyer, contient un ample exposé de ces discussions[3]. Nous ne pouvons cependant pas entièrement souscrire à ses conclusions. Il est vrai que l'essentiel des thèses de la morale naturaliste, en particulier de la prééminence du bonheur philosophique, se trouve dans l'Ethique d'Aristote. Mais, comme nous venons de le rappeler, elles se sont trouvées renforcées, chez les philosophes arabes, par leur vision du monde et des opinions courantes dans l'Islam.

De même que le néoplatonisme avicennisant s'est uni à la fin du XII^e siècle avec le néo-platonisme dionysien, la morale naturaliste de l'Ethique, accentuée par les Arabes, a, malgré la noblesse de son idéal, rencontré un courant profane qui n'avait pas attendu les nouvelles traductions d'Aristote pour prêcher la recherche du bonheur en ce monde. Ce danger n'était pas apparu nettement au premier abord. L'on se rappelle que le statut de Robert de Courson, en 1215, avait excepté les livres de Morale du Philosophe de la réprobation qui frappait les « Libri naturales »[4]. Il fallut plusieurs générations de théologiens pour réaliser que la « voie de la félicité » préconisée entre autres par le petit traité d'Alfarabi était

(1) Cf. G. von Grunebaum, *Medieval Islam*, Cincinnati, 1946, p. 233 : « The Koran desires happiness for the believer... For once, Aristotelian philosophy, declaring happiness the supreme and of human effort pulls in the same direction... The aristotelian concept of virtue as the mean between two vices has been absorbed by much of Muslim ethical theory, an equilibrium in conduct and human relations ».

(2) Cf. *Boece de Dacie, De summo bono, sive de Vita philosophi*, éd. M. Grabmann dans *Archives hist. doctr. litt. M. A.* VI (1932), 287 sqq. et dans *Mittelalterliches Geistesleben*, II, 200 sqq. ; sur Siger de Brabant, *Liber de felicitate* cité par Nifo, cf. B. Nardi, *Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento italiano*, Rome, 1946, 34 sqq. ; sur l'attitude générale de Siger cf. aussi F. Van Steenberghen, *Siger dans l'histoire de l'aristotélisme*, Louvain, 1942, 663 sqq.

(3) R. A. Gauthier, *Trois commentaires « averroïstes » sur l'Ethique à Nicomaque*, dans *Arch. Hist. doctr. litt. M. A*, XVI (1948), 187-336, et en particulier p. 329 sqq. sur la condamnation de 1277.

(4) Le philosophe Avempace [Ibn Badja] attribue à Mahomet la sentence suivante : « La meilleure des choses est entre les deux extrêmes ». La maxime « in medio stat uirtus » est ainsi devenue un *hadith* apocryphe. Cf. M. Asin Palacios, *La Carta de Adios de Avempace*, dans *Al Andalus*, VIII (1943), p. 48.

bien éloignée de la voie étroite des préceptes évangéliques[1]. Comme l'a dit Mgr Grabmann, l'averroïsme latin tend à substituer au royaume de Dieu une autre vision du monde[2], *Weltanschauung*.

Saint Bonaventure a senti, et exprimé avec lucidité, cette différence fondamentale[3]. En 1268 déjà, prêchant une série de « Collationes » sur les Dons de l'Esprit Saint[4], il oppose la Sagesse de Dieu à la Sagesse tout humaine des philosophes. Et, revenant à Paris en 1273, il attaque directement dans ses *Collationes in Hexaemeron*[5] les enseignements moraux de l'Ethique, si profondément opposés aux vertus héroïques que le Pauvre d'Assise avait voulu rappeler au monde. Quoi qu'il ne soit pas le seul à avoir marqué l'opposition du christianisme au renouveau du naturalisme antique, il est permis de penser que les conseillers d'Étienne Tempier se sont inspirés de lui en rédigeant les articles de la liste où la morale « païenne » est directement visée :

« Quod non est excellentior status quam vacare philosophiae » (prop. 40).

« Quod omne bonum quod homini possibile est consistit in uirtutibus intellectualibus » (prop. 144).

« Quod sapientes mundi sunt philosophi tantum » (prop. 154).

« Quod homo ordinatus quantum ad intellectum et affectum, sicut potest sufficienter esse per virtutes intellectuales et alias morales, de quibus loquitur Philosophus in Ethicis, est sufficienter dispositus ad felicitatem eternam » (prop. 157).

Sur le fragment d'Avicenne, nous n'aurons que peu de chose à dire. La dédicace d'Avendauth et le prologue du *Sextus liber naturalium* n'ont en soi rien de blâmable, mais il était notoire que plusieurs thèses exposées tant dans la Métaphysique que dans ce *De anima* avaient subi une condamnation expresse, en particulier la doctrine de l'émanatisme et de l'intellect agent séparé. Le « De erroribus Philosophorum » leur réserve un chapitre,

(1) Cf. le récent exposé de M. Grabmann, qui reprend les textes et leurs diverses interprétations : *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX*, p. 6 sqq.

(2) M. Grabmann, *Der lateinische Averroïsmus des 13. Jahrh. und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung*, dans *Sitzungsber. Bayer. Ak. Wiss. Phil. Inst. Abt.*, 1931, 2.

(3) Cf. Jules d'Albi, *Saint Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267-1277*. Tamines, 1922 ; E. Longpré, article *Saint Bonaventure* dans *Dict. hist. et géogr. ecclésiastique*.

(4) Éd. S. Bonaventurae Opera omnia, t. V, p. 457-503.

(5) *Éd. cit.*, t. V, 329-454 ; et éd. Delorme, *S. Bonaventurae Collectiones in Hexaemeron*, Quaracchi, 1934. Cf. aussi un sermon pour la fête de saint Étienne, *Opera*, t. IX, p. 482-448, dans lequel il oppose la sagesse chrétienne et celle des philosophes. A sa suite, les augustiniens traditionnels défendent le primat des vertus morales sur les intellectuelles. Cf. Grabmann, *Neuaufgefundene Pariser Quaestionen Meister Eckharts...* Munich, 1927, p. 33 sqq.

et cet ouvrage a été assez rapidement diffusé. Mais on a rarement traduit de façon aussi brutale la réprobation attachée au nom du grand penseur arabe. Nous avons eu l'occasion d'examiner la plupart des manuscrits des traductions du *Shifā* actuellement conservés dans les bibliothèques d'Europe, et il semble que non seulement les exemplaires transcrits avant la condamnation n'aient pas été expurgés, mais qu'on ait continué à les recopier au cours du XIV^e^ et du XV^e^ siècle, tout comme les œuvres d'Aristote. Considérés malgré tout comme des ouvrages classiques, ils ne purent pas disparaître des bibliothèques universitaires. Le censeur de notre manuscrit avait sans doute une conscience particulièrement rigoriste ou timorée, et la seule ombre des Arabes devait lui faire peur.

C'est la seule explication que nous pouvons trouver aussi à l'exclusion des *Quaestiones naturales* d'Adalard de Bath, dernier texte expurgé de l'infortuné codex[1]. Adalard est un bien curieux personnage, pionnier, ainsi que le qualifie Ch. H. Haskins[2], de la découverte de la science et de la philosophie arabes au début du XII^e^ siècle. Ayant quitté son île natale pour étudier à Tours, puis à Laon, où il dut enseigner à son tour, il voyagea successivement en Italie, en Sicile, et en Syrie, et en rapporta non seulement des notions de géométrie, d'astronomie, de cosmographie et de sciences naturelles[3], mais aussi une interprétation rationaliste des phénomènes de l'univers sensible.

Cette attitude d'esprit, déjà signalée par Haskins[4], a été érigée à la hauteur d'un système par son dernier historien, F. Bliemetzrieder[5], qui en fait presque un ancêtre des Encyclopédistes. Déjà, en ce début du

(1) Ce traité d'Adalard suit, dans le manuscrit lat. 6286 les questions naturelles de Sénèque, ce qui est un cas assez fréquent.

(2) *Studies in the history of Mediaeval science*, Cambridge (Mass.), 1924, et 2^e^ éd., 1927, p. 20 sqq.

(3) Sans vouloir diminuer les mérites d'Adalard, ni son audace d'explorateur, il faut cependant reconnaître que les intéressantes études de J. M. Millas, de J. W. Thomson, M. C. Welborn et A. van de Vyver ont mis en lumière des traductions latines de traités scientifiques arabes concernant surtout l'arithmétique et l'astronomie, remontant au X^e^ et au XI^e^ siècle. Cf. J. M. Millas Vallicrosa, *Assaig d'historia de les idees fisiques i matematiques a la Catalunya medieval*, Barcelone, 1931, et du même, *Estudios sobre historia de la ciencia española*, Barcelone 1949 ; J. W. Thomson, *The introduction of Arabic science into Lorraine in the X^th^ cent. Isis* (1929), 184 sqq. ; C. Welborn, *Lotharingia as a center of Arabic and scientific influence in the X^th^ cent. Isis* (1931), 191 sqq. ; A. van de Vyver, *Les premières traductions latines (X^e^-XI^e^ s.) de traités arabes sur l'astrolabe. Mémoires du I^er^ Congrès int. géogr. hist.*, Bruxelles, 1931-32 ; et *Les Œuvres inédites d'Abbon de Fleury, Revue bénédictine* (1931), 125 sqq.

(4) « Adalard would probably have said that what he acquired from the Arabs on subjects of Physics was not so much facts or theories as a rationalistic habit of mind and a secular philosophy ». Haskins, *op. cit.*, p. 39.

(5) F. Bliemetzrieder, *Adelhard vom Bath*, Munich, 1935, p. 98-111 et *passim*.

XII^e siècle les « novitates » apportées par les explorateurs de la science arabe choquaient les traditionalistes. Le « neveu » d'Adalard, interlocuteur du dialogue des « Quaestiones », laissé par celui-ci à Laon (auprès, ne l'oublions pas, des théologiens les plus renommés de cette époque), se plaint avec amertume de l'impudeur avec laquelle son oncle vante les discours des Sarrasins et dénigre la doctrine des Maîtres occidentaux[1]. Et celui-ci s'efforce de vaincre les préjugés de son jeune censeur en lui exposant les connaissances nouvellement acquises à partir des notions les plus simples et les plus inoffensives.

Notre censeur a-t-il été alerté, comme nous le supposons, par le simple fait qu'Adalard invoque les Arabes avec admiration, ou a-t-il été aussi sensible que F. Bliemetzrieder à l'indépendance irrévérencieuse qu'il manifeste à l'égard des « auctoritates »? Ces deux considérations ont dû jouer contre l'Anglais à l'esprit trop curieux. Il faut remarquer, une fois de plus, que la conjonction du rationalisme d'Adalard avec ce que l'on est convenu d'appeler le rationalisme « averroïste » a mis en relief des passages qui n'avaient troublé ni les copistes ni les lecteurs des « Quaestiones » pendant près de deux siècles.

Si le danger de l'invasion spirituelle de la *Weltanschauung* arabe a pu paraître si alarmant en ce dernier quart du XIII^e siècle, c'est non seulement parce que les théologiens pouvaient constater l'influence des doctrines naturalistes et des sciences occultes sur les jeunes étudiants, mais aussi parce qu'à l'arrière-plan de leurs préoccupations se trouvait la crainte du voisinage dangereux et oppressant de la civilisation islamique soutenue par les armées victorieuses des sectateurs du Prophète. N'oublions pas la triste fin de l'expédition de Tunis, les projets de croisade du concile de Lyon en 1274, la chute de Saint-Jean-d'Acre en 1291. Il était plus facile de se montrer accueillant pour la pensée arabe au XII^e siècle qu'en ces années de revers.

L'étude trop fervente d'Aristote, le Philosophe par excellence, pouvait certes offrir des dangers du point de vue de la stricte orthodoxie, et l'opposition des papes pendant le premier tiers du siècle témoigne qu'ils en eurent conscience. Mais Aristote, Platon et Apulée étaient morts depuis longtemps. Le monde arabe était vivant et la chrétienté menacée dut s'efforcer de dresser un rempart intellectuel au moment où ses armées évacuaient la Terre Sainte.

Nous pouvons ainsi reconstituer le petit drame qui a abouti à la mutilation du manuscrit latin 6286. Copié sans doute en Italie, à une époque assez voisine de la condamnation d'Étienne Tempier, les remous provoqués par les discussions universitaires atteignirent sans doute son

(1) « Quippe et illos [Sarracenos] impudice extollis, et nostros detractionis modo inscitia inuidiose arguens ». ADALARD, *Quaestiones naturales*, éd. MÜLLER (*Beiträge zur Gesch. der Phil. M. A.*, XXXI, 2), Münster, 1934, p. 5.

possesseur dans les années qui suivirent, et excitèrent ses scrupules ou ses craintes. Son exemple fut-il suivi par d'autres? Combien de textes ont ainsi disparu, dont nous n'avons plus de traces, ou dont certaines allusions des contemporains nous permettent seulement de soupçonner l'existence? Notre témoin muet ne nous a livré qu'une partie de son secret et excite, sans la satisfaire, l'imagination de l'historien.

M. Th. d'ALVERNY.

L'IDÉE DE LA ROYAUTÉ DU CHRIST PENDANT LE GRAND SCHISME ET LA CRISE CONCILIAIRE

Les quelque soixante ans sur lesquels s'étendit la crise occasionnée par le Grand Schisme d'Occident et ses suites constituent une sorte de parenthèse dans l'histoire de l'idée de la royauté du Christ. Cette période fut mouvementée ; elle fut chargée d'événements dont on connaît maintenant le déroulement chronologique, grâce surtout aux travaux de Noël Valois[1]. Elle sera considérée ici comme un tout : car à travers la succession des faits, la situation, dans son ensemble, restait caractérisée par une même difficulté : celle de rendre à l'Église un gouvernement normal. De très nombreux témoins de la pensée chrétienne prirent alors la parole ou la plume pour s'exprimer sur le malheur de l'Église et les moyens d'y remédier. Or beaucoup d'entre eux firent appel, comme à une considération utile dans ce cas, au fait que le Christ est roi et que cette prérogative entraîne des conséquences pratiques pour le gouvernement de l'Église. Avant de rassembler les idées qui naquirent de cette conviction constante et unanime, il importe de rappeler brièvement les circonstances qui amenèrent à les formuler.

En 1378, un conclave tenu à Rome avait élu au souverain pontificat Urbain VI, auquel succédèrent Boniface IX, Innocent VII et Grégoire XII ; ce dernier régna à Rome de 1406 à 1415. La même année 1378, les cardinaux présents à Fondi, au cours d'une élection qui, à certains égards, pouvait paraître légitime, avaient, de leur côté, désigné Clément VII, auquel succéda Benoît XIII (1394-1417). Tandis que l'Italie et l'Allemagne se déclaraient pour Urbain VI et les papes de Rome, la France et l'Angleterre donnèrent leur adhésion à Clément VII et Benoît XIII. Ce schisme avait pour conséquence de nombreuses divisions

(1) *La France et le Grand Schisme d'Occident*, t. I et II (1896), t. III (1901), t. IV (1902) ; ces volumes seront désignés ici par les abréviations Valois, I, II, III, IV. *Le pape et le concile*, t. I (1912), t. II (1924) ; ces deux volumes seront désignés ici par les abréviations Valois, V, VI.

dans l'Église. La chrétienté, à cause des inconvénients de telles situations, aspirait à l'union, dont la condition nécessaire était la démission des deux papes. En 1406, celui de Rome, Grégoire XII, semblait y être disposé ; mais Benoît XIII s'y refusait ; l'Université de Paris et l'Église de France lui retirèrent leur obédience et leurs subsides. En 1409, le concile de Pise élut un nouveau pape, Alexandre V, auquel succéda en 1410, Jean XXIII. Aussi longtemps que Benoît XIII, pour des raisons qui d'ailleurs n'étaient pas sans valeur, refusa de démissionner, la chrétienté connut trois papes. Le concile de Constance les déposa tous trois en 1415 et élut Martin V en 1417. Celui-ci réunit à Pavie, en 1423, un concile qui fut bientôt transféré à Sienne ; il devait travailler à la réforme de l'Église ; mais l'autorité du pape y étant discutée, Martin V résolut de le dissoudre. Avant de se séparer, les Pères décidèrent la convocation prochaine d'un concile à Bâle. A la mort de Martin V, en 1431, son successeur, Eugène IV, ouvrit le concile de Bâle, qui tenta de le déposer en 1439 et s'éteignit dans l'impuissance et le ridicule en 1443.

I. Le pouvoir spirituel dans l'Église

Depuis longtemps le principal problème que soulevait la royauté du Christ était de savoir si le pape, vicaire du Christ, avait juridiction sur les princes temporels, à quel titre et dans quelle mesure[1]. Mais pendant la crise nouvelle, c'était le régime interne de l'Église qui était en question. Il s'agissait moins de savoir si le chef de l'Église était monarque universel de tous les rois de la terre, que de savoir si l'Église était douée d'un gouvernement monarchique ou non : la réflexion des théologiens était ainsi ramenée à la considération de l'Église elle-même et non plus de ses rapports avec le pouvoir politique. Secondairement, il restait à déterminer quels devaient être les rapports des princes avec l'Église dans la situation pénible où celle-ci se trouvait : quels étaient les droits et les devoirs des princes qui essayaient de mettre fin au schisme et aux troubles qui s'ensuivirent? Quels droits l'Église gardait-elle sur eux? La solution de ces problèmes allait être déterminée par l'idée qu'on se faisait de l'Église unie au Christ-Roi.

C'était moins le Pontife Romain, vicaire du Christ-Roi, que l'on considérait maintenant, que l'Église dans son ensemble. Elle est la demeure du roi : on l'appelle, « basilique », parce qu'elle est l'habitation du *basileus*,

(1) Je l'ai montré ailleurs : *L'idée de la royauté du Christ au XIII^e siècle*, dans *L'Année théologique*, V (1944), p. 218-242 ; *Jean de Paris et l'ecclésiologie au XIII^e siècle*, Paris (Vrin), 1942, p. 85-105 ; *L'idée de la royauté du Christ au XIV^e siècle*, dans *Miscellanea Pio Paschini*, Rome 1949.

roi éternel[1]. Elle est la « cité du grand roi »[2]. Surtout elle est l'épouse du Christ-Roi[3] : « Le Fils de Dieu a épousé d'une façon toute spéciale l'Église des fidèles en s'unissant hypostatiquement à la nature humaine : ce mariage, dont il est dit qu'un roi fit des noces à son fils, a été célébré dans le sein de la Vierge »[4]. L'Église, donc, est reine, comme le dit l'Apocalypse[5]. Reine du peuple chrétien[6], elle se tient toujours à la droite du roi son époux[7], comme celui-ci se tient à la droite de son Père ; elle participe à sa puissance[8] : le Christ l'assiste[9], ainsi que la Vierge Marie, qui est mère du roi suprême et reine de l'Église triomphante[10].

Mais voici que l'Église est dans un état misérable à cause d'un schisme suscité par l'ennemi du Christ, le prince du monde, Léviathan[11]. « J'étais jadis une reine puissante, riche et très florissante, la dominatrice des nations et la princesse des provinces », dit l'Église à ses fils, dans la détresse où la plonge le schisme. Et elle se plaint de se trouver maintenant pauvre et méprisée[12]. Comment sortir de cette situation ? Chacun des prétendants au siège pontifical doit se conformer aux désirs du Christ-Roi en vue de

(1) Michel di Polo Pelagalli, O. P., *Liber dialogorum hierarchie subcelestis* (1387-1389), ms. Paris B. N. lat. 3184, f. 5 ; cf. Valois, I, 329, n. 4 et 398-399.

(2) Discours de l'envoyé d'Albert d'Autriche au concile de Constance en fin décembre 1914, éd. H. Finke, *Acta concilii Constantiensis*, II, 386-387.

(3) Cette comparaison est fréquemment développée : elle constitue le thème de l'ouvrage de Philippe de Mézières (fin du XIVe siècle), intitulé *Le livre des vertus du sacrement de mariage et sacrement des dames mariées*, ms. Paris B. N. fr. 1175, en particulier c. 1, c. 6-8, f. 18, c. 12, f. 22, c. 15, f. 29, etc. (cf. E. Golenitscheff-Koutouzoff, *Étude sur le livre des vertus... de Philippe de Mézières*, Belgrade, 1937) ; Honoré Bonet (?), *Liber de iudicio ueritatis* (1382), ms. B. N. 1463, f. 23 et *passim* (cf. Valois, I, 368-370) ; Sigismond, lettre de 1415, Mansi, XXVII, 743 (allusion au *Ps.* XLIV) ; cf. *ibid.*, 1144 ; Gerson, *Sermones*, éd. Ellies du Pin, II, 136, 256, etc. ; *Epistola archiepiscop. Strigoniensis et aliorum Hungariae praelatorum ad concilium Basileense* (1431), *Mansi*, XXX, 72.

(4) Jean Courtecuisse, *De fide et ecclesia...*, éd. Ellies du Pin des *Œuvres* de Gerson, I, 848.

(5) Jean Berardi de Tagliacozzo, Discours au concile de Bâle (1432), Mansi, XXIX, 484 (cf. Valois, V, 181, n. 1).

(6) Eugène IV, *Allocution en faveur de l'Église* (1437-1439), ms. B. N. lat. 1448, f. 100 ; Cardinal Julien de Saint-Ange, *Exhortation aux Bohémiens pendant le concile de Bâle*, Mansi, XXIX, 696.

(7) Card. Julien de Saint-Ange, *ibid.* ; 695.

(8) Nicolas Tudeschi, *De concilio Basileensi* (1442), éd. F. Pinsson, *Pragmatica sanctio*, Paris, 1666, p. 899 ; cf. Valois, IV, p. 110, n. 3.

(9) Gerson, *Discours* en 1390, éd. Ellies du Pin, III, 982 ; cf. Valois, II, 394, n. 5.

(10) Pierre d'Ailly, *Traité sur le concile de Constance* (après 1415), éd. P. Tschackert, *Peter von Ailly*, Gotha, 1877, Appendix, p. 42 ; cf. Valois, IV, 263, n. 7.

(11) Pseudo-Pierre d'Ailly, *Epistola Leviathan* (vers 1380), éd. Tschackert, *loc. cit.*, p. 16 ; cf. Valois, I, 358, n. 2.

(12) *Determinatio Universitatis Parisiensis in causa scismatis*, éd. E. Brown, *Fasciculus rerum expetendarum*, Londres, 1690, I, 547.

réaliser l'union : si l'Écriture peut dire que « le cœur du roi est dans la main de Dieu », à plus forte raison cela est-il vrai du « vicaire du roi des rois »[1]. Le Christ est l'époux de l'Église. Or il est « le prince de la paix » : il doit donc être en elle principe de l'unité. C'est sous ce titre qu'on l'invoque surtout[2]. « Le roi de gloire est l'auteur de la paix, il aime la paix. Le Christ Jésus a tout institué dans la paix, donnant naturellement aux créatures d'aimer la paix, d'y tendre et d'habiter dans la beauté de la paix »[3]. C'est en vertu de cette prérogative du Christ qu'on exhorte les rois et les fidèles à favoriser l'union[4] ; quand celle-ci est réalisée, c'est le « roi pacifique » qu'on en remercie[5]. Le concile de Bâle en appellera plus d'une fois, pour justifier ses décrets, à la même considération[6] : le Christ est un roi plein de sagesse : il lui revient de maintenir l'union au sein même du concile[7].

1. *Tendances démocratiques.* — « Tout royaume divisé en lui-même sera ruiné ». L'Église doit donc recouvrer l'unité[8]. Mais à qui revient de rétablir l'ordre en son sein ? A ses ministres eux-mêmes, ou aux princes temporels ? Et dans le premier cas, par quelle autorité ? Celle du pape ou celle du concile ? Un certain nombre d'hommes d'état et de théologiens inclinent vers une solution que, pour simplifier, on pourrait qualifier de démocratique. Ils tendent à reconnaître au concile — et ils lui reconnaissent parfois expressément — une certaine prééminence sur le pape. La diversité même des raisons qu'ils apportent laisse déjà entrevoir la fragilité de leur position : en 1409, les cardinaux essayent de prouver à Grégoire XII qu'il ne peut pas convoquer un concile parce que le Christ a refusé le pouvoir temporel : *Regnum meum non est de hoc mundo*[9]. Gerson prétend que le pape est soumis à l'Église — entendons au concile — comme à l'impératrice, épouse du grand roi : l'Église est reine, mais le

(1) Pierre de Muris, *Tractatus siue allegationes* (1397), ms. B. N. lat. 1475, f. 83-83v ; cf. Valois, III, 188, n. 4.

(2) Lettre du roi de France *Charles VI* en 1407, éd. Bourgeois du Chastenet, *Nouvelle histoire du concile de Constance*, Paris, 1718, Preuves, 258 ; Pierre aux Bœufs, Sermon (1408), éd. *Chronique du Religieux de Saint-Denys*, éd. M. R. Bellaguet, Paris, 1839, IV, 18 ; cf. Valois, III, 615, n. 2.

(3) André Lascar, *Discours à l'empereur Sigismond au concile de Constance* (1415), Mansi, XXVIII, 520, 523.

(4) Discours d'André Lascar, Mansi, XXVIII, 520-523 ; lettre du roi de France Charles VI en 1416, Mansi, XXVII, 995 ; lettre du concile de Bâle aux fidèles de France et d'Angleterre (1433), Mansi, XXX, 138.

(5) Jean Picard, abbé d'Ourscamp, discours devant le pape en 1425, éd. Brown, *op. cit.*, I, X, XVII ; cf. Valois, V, 85, n. 2.

(6) Par exemple, *Epistola anonymi sub nomine ecclesiae* (1434), Mansi, XXX, 710.

(7) *De ecclesia et summo pontifice* (1432), Mansi, XXX, 203.

(8) François Zabarella, éd. Schard, *De jurisdictione...*, Bâle, 1566, 689 ; cf. Valois, IV, 57, n. 5.

(9) Mansi, XXVI, 51 (1409).

pape n'est pas roi, il est un sujet de l'Église[1]. « Quand un roi ordonne une chose et son vassal le contraire, c'est au roi qu'il faut obéir, dit Guillaume de Longueil : ainsi, dans ce cas, il faut obéir au Christ parce qu'il est roi, et non au pape s'il commande »[2]. C'est aux cardinaux, écrit de son côté Bernard de Rouzergue, que le Christ, roi des rois et seigneur des seigneurs, a confié son pouvoir : c'est à eux, non au pape, qu'il appartient de convoquer le concile[3].

C'est surtout pendant le concile de Bâle que se font jour de telles affirmations. Sans doute l'Église est le royaume du Christ : elle réalise la parole de l'ange à Marie : « Il régnera éternellement sur la maison de Jacob »[4]. Mais son régime monarchique diffère totalement de celui qu'a décrit Aristote, car il est tempéré de démocratie[5]. Adhérer au concile contre le pape est donc la meilleure façon de servir le Christ-Roi[6]. Tout État, toute « république » est supérieure à son prince ; à plus forte raison en va-t-il ainsi de l'Église qui est le royaume du Christ[7]. « Si l'Église est maîtresse et reine, parce qu'elle est l'épouse du Christ, elle peut, quand cela est nécessaire, exercer sa juridiction sur le pape lui-même »[8]. Son époux est le Christ, qui est le seul vrai roi ; le pape doit lui obéir[9]. Selon les maîtres de l'Université de Cologne, le concile a plus de pouvoir que le pape : celui-ci n'est que le pasteur et le dispensateur des brebis du Christ, non le roi et le pasteur de ses propres brebis[10]. Tous ne vont pas à de telles exagérations : les théologiens de Cracovie assurent que l'Église a un seul chef, le Christ, dont la dignité royale est inébranlable et qui gouverne avec rectitude ; il n'a donc aussi qu'un vicaire, le pape, qui a reçu de lui domination sur l'univers entier ; cependant l'Église, quand elle est réunie en concile, et même sans l'adhésion du pape, a un pouvoir qui lui vient immédiatement du Christ, car l'Écriture dit qu'elle est reine[11].

2. *Affirmation de la monarchie.* — Devant ces allégations, la majorité

(1) Gerson, *De potestate ecclesiae*, 3e conc., éd. Ellies du Pin, II, 256.
(2) Discours en mai 1398, Mansi, XXVI, 901 ; cf. Valois, III, 150, n. 2.
(3) Ms. B. N. lat. 4242, f. 159-159v (après 1429) ; cf. Valois, IV, 463, n. 3.
(4) *Lc.*, I, 32.
(5) Jean de Segovia, *Liber de auctoritate episcoporum in concilio generali*, ms. B. N. lat. 1441, f. 499.
(6) Ludovicus Pontanus, *Determinatio pro concilio Basileensi*, ms. B. N. lat. 1446, f. 62v.
(7) Docteur de l'Université de Vienne 1436-1438 ; Jean Nider ou Narcisse Herz von Bexhing (?), ms. B. N. lat. 1445, f. 9v, 17v ; cf. Valois, V, 398.
(8) Nicolas Tudeschi, *De concilio Basileensi* (1442), éd. Pinsson, *op. cit.*, 900.
(9) *De ecclesia et summo pontifice*, Mansi, 30, 932.
(10) *Advisamentum Universitatis Coloniensis super discordia pape et concilii* (1440), éd. Du Boulay, *Historia universitatis Parisiensis*, Paris, 1665-1673, V, 460 ; cf. Valois, VI, 259, n. 4.
(11) *Cracoviensis studii scripta pro concilio Basiliensi contra Eugenium* (1440 ?), éd. Du Boulay, *op. cit.*, V, 488, 491, 501 (renvoie au *Ps.* XLIV, 9, et *Apoc.*, XXI, 2) ; cf. Valois, VI, 259, 7.

des théologiens s'insurgent, et c'est par un appel au pouvoir monarchique du Christ, et par conséquent de l'Église, qu'ils réfutent leurs adversaires. Le roi suprême a doté son Église du gouvernement le meilleur, celui qui est à l'image de l'Église triomphante[1] : c'est le gouvernement des pasteurs et, au premier rang de ceux-ci, du pape[2]. Plusieurs des théologiens même qui admettraient le recours au concile comme un moyen de remédier au schisme reconnaissent que le pape tient directement son pouvoir du Christ-Roi. La papauté, déclare par exemple Gerson, a été instituée surnaturellement et immédiatement par le Christ, qui possède une primauté monarchique et royale sur la hiérarchie de l'Église ; l'Église militante n'est dite une sous le Christ que sous ce gouvernement unique et suprême[3]. « La charité, reine des vertus, disent à Benoît XIII les délégués de l'Université de Paris, la charité est une reine qui se tient à votre droite : le roi parfait et excellent, le Christ, a ordonné que le siège principal fût fondé sur la charité quand il a dit trois fois à Pierre : « Pais mes brebis »[4].

Que le gouvernement de l'Église doive être monarchique, on l'affirme souvent comme une vérité qui n'exige pas d'être justifiée longuement. Certains l'établissent *a priori*. « Il ne faut pas douter, dit par exemple Gerson, que le gouvernement de l'Église soit le meilleur possible, car il a été institué par celui même par qui les rois règnent et les législateurs portent des décrets. Or le meilleur régime est celui où la multitude est gouvernée par un seul qui commande à tous, comme le dit Aristote »[5]. Même argumentation chez Turrecremata, qui en appelle à saint Thomas disant que le régime de l'Église est le meilleur possible : il n'en peut pas être autrement ; or le Christ désigne souvent son Église comme un royaume : c'est donc qu'elle est dotée d'un gouvernement monarchique ; et le détenteur du pouvoir n'est pas seulement le Christ, mais son vicaire[6]. L'Église est un royaume, renchérit Pierre du Mont. Mais comme elle est l'institution la plus parfaite qui soit, son gouvernement est monarchique plus que celui de toutes les monarchies : « Le pontife romain, dans le

(1) Jean Berardi de Tagliacozzo, *Discours au concile de Bâle* en 1432, Mansi, XXIX, 484.

(2) Discours de l'envoyé d'Albert d'Autriche au concile de Constance (1414), éd. Finke, *op. cit.*, II, 386-387.

(3) *Tractatus de statibus ecclesiasticis*, éd. Ellies du Pin, II, 529 ; cf. *Sermo habitus Massiliae coram papa Benedicto* (9 novembre 1403), *ibid.* ; II, 51, *Sermo de dominio evangelico*, III, 196-198.

(4) Discours des délégués de l'Université de Paris à Benoît XIII (1403), éd. Du Boulay, *op. cit.*, V, 79 ; Robert Gervais, *O. P.*, *Myrrha electa* (1387-1389), ms. B. N. lat. 1468, f. 44^{v} (cf. Valois, I, 375).

(5) *Tractatus de summorum pontificum et generalium conciliorum potestate*, ms. B. N. lat. 1448, f. 30.

(6) *De pontificis maximi et generalis concilii potestate*, éd. Venise, 1563, f. 12^{v} ; de même S. Jean de Capistran, O. F. M., *Tractatus de papae et concilii sive ecclesiae auctoritate* (vers 1439 ; cf. Valois, VI, 206, n. 2), éd. Venise, 1580, II p., III, 20, f. 120^{v}.

royaume de l'Église militante, remplit, de par l'institution du Seigneur et Sauveur Jésus-Christ, les fonctions non seulement de pontife suprême, mais de roi souverain ». Sans doute la liturgie ne dit-elle pas que saint Pierre ait été roi, mais elle l'appelle « prince », et saint Thomas enseigne que « le pape a la plénitude du pouvoir comme un roi dans son royaume, tandis que les évêques sont appelés à une part de sa charge comme des juges qui sont chefs de villes particulières »[1]. L'Église est à la fois une famille, une cité, un royaume : elle est le plus souvent appelée royaume dans l'Évangile, et comme c'est le Seigneur lui-même qui l'a fondée, elle est royaume d'une façon plus absolue et plus parfaite que tous les royaumes. Et de même que l'Église est appelée le royaume du Christ, on peut aussi l'appeler le royaume de son vicaire, le pontife romain qui peut être dit prêtre et roi : il est consacré prêtre et couronné comme roi, et sa consécration elle aussi le fait roi. Dans le royaume qu'est l'Église, toute la plénitude du pouvoir est dans le roi[2].

L'Écriture Sainte confirme ces vues. C'est dans l'Église, et grâce seulement à l'autorité du roi de l'Église, c'est-à-dire du pape, que se réalisent les prophéties qui annoncèrent la perpétuité du trône de David et le règne sans fin du Messie[3]. En particulier, c'est au pape que s'appliquent les paroles de Jérémie : « Je t'ai constitué sur les rois pour arracher, détruire, pour construire et planter » : tel est le pouvoir du pape sur toute l'Église : il n'a pas moins de pouvoir qu'un roi dans son royaume, il peut dissoudre le concile de Bâle[4]. Quant à l'Évangile, comme déjà il y a été fait allusion, il désigne souvent l'Église comme un royaume : il faut donc que l'Église, pour être fidèle à sa définition, ait un roi et un seul : le Christ, et son vicaire qui gouverne en son nom. Valaresso assimile cette analogie du royaume et du roi à celle du corps et du chef : le pape, roi et chef de l'Église, a « les clés du royaume » en tant que successeur de Pierre[5]. Jean Courtecuisse cherche à indiquer la racine théologique de cette assertion : « Le primat de juridiction du pape sur les évêques découle de la juridiction que le Christ a eue en tant qu'homme. Or de nombreux passages de l'Écriture Sainte paraissent insinuer qu'il a eu une juridiction contraignante *(coactiva)*, même en tant que mortel ; bien plus : qu'il fut

(1) Pierre du Mont, *Contra impugnantes sedis apostolicae auctoritatem*, ms. Vat. lat. 4145, f. 15v ; cf. Valois, V, p. xix, n. 5.

(2) *Ibid.*, f. 18-18v, et 39 ; cf. Jean de Torquemada, *De ecclesia et summo pontifice*, Mansi, XXX, 558, 579.

(3) Franciscus Torrensis, *De summi pontificis supra concilia auctoritate*, éd. Florence, s. d., p. 17-22.

(4) Jean de Polemar, *Tractatus Juliani apostatae magis perniciosus et plus furiosus* (en faveur d'Eugène IV contre le concile de Bâle ; cf. Palacky, dans *Sitzungsberichte der Akad. der Wissensch.*, Hist. Kl., XI, Vienne, 1853, p. 285), ms. B. N. lat. 1442, f. 263-265v.

(5) Fantinus Valaresso († 1443), *Tractatus de conciliis ad Eugenium IV papam*, ms. B. N. lat. 1440, f. 25v-26v.

vrai seigneur de toutes choses, en tant qu'homme ». Jean Courtecuisse avoue que d'autres textes scripturaires donnent à entendre le contraire, et il conclut « qu'il est dangereux de parler de cette matière, plus dangereux peut-être que de parler de la Trinité ou de l'Incarnation »[1].

Mais beaucoup de théologiens ne partagent pas ces scrupules, et de ces considérations spéculatives, ils tirent des conséquences qui ont une portée pratique. En premier lieu, placer la plénitude du pouvoir dans la multitude serait rompre l'unité monarchique de l'Église : le pape seul, vicaire du Christ, gouverne toute l'Église[2]. Il serait hérétique de dire que le Christ n'a pas donné à son Église un gouvernement monarchique et placé en saint Pierre et en ses successeurs la plénitude du pouvoir[3]. « Le pape est le prince ou monarque du gouvernement de l'Église : il s'ensuit que le pouvoir de juridiction de tous les prélats inférieurs dérive du pape... Le principat législatif ou l'autorité principale appartient au pontife romain, prince de toute la république chrétienne : ce principat lui a été confié par le prince suprême, le Christ notre Sauveur »[4]. « Et comme le roi peut et doit donner et distribuer les fonctions, les magistratures et les dignités de son royaume selon les mérites de chacun et pour le bien de tous les sujets, ainsi le vicaire du Christ, de par l'institution divine en vertu de laquelle il préside à l'Église tout entière comme un roi, peut conférer avec pleine liberté les bénéfices et les dignités à ceux dont il aura reconnu que leur vertu et leur mérite les recommandent ». Il peut porter des lois et il peut seul donner force aux lois. Il peut, au titre du pouvoir royal qu'il a dans le royaume de l'Église militante, rendre justice à tous les chrétiens qui ont recours à lui. Il peut même licitement punir les païens s'ils violent la loi naturelle, et les juifs s'ils transgressent les prescriptions morales de la Loi »[5].

Vers la fin du concile de Bâle, en 1439, le dominicain Jean de Raguse, dans son *Traité de l'Eglise*, a rassemblé en une synthèse cohérente ces idées qui se trouvaient dispersées chez beaucoup d'auteurs. Parlant de l'unité de l'Église, il rappelle que l'Église est le corps mystique du Christ et montre que son unité vient de l'unité du baptême et des sacrements, de la foi et de la charité. Il donne donc à l'unité de l'Église sa véritable signification surnaturelle. Cette unité doit se manifester dans le gouvernement de l'Église : le fait que le Christ est roi et que l'Église est reine indique que le gouvernement de l'Église doit être monarchique : c'est un « gou-

(1) *De fide et ecclesia...*, éd. Ellies du Pin des œuvres de Gerson, I, 882.

(2) Pierre de Versailles, *Mémoire sur l'autorité conciliaire* (1440-1441), ms. Vat. lat. 4140, f. 30-31 ; cf. Valois, *op. cit.*, VI, 207, n. 4, 319, n. 3.

(3) *Ibid.*, f. 12.

(4) Jean de Torquemada, *De pontificis maximi et generalis concilii potestate*, éd. Venise, 1563, f. 12v, cf. *ibid.*, f. 60v.

(5) Pierre du Mont, *Contra impugnantes sedis apostolicae auctoritatem*, ms. Vat. lat. 4145, f. 39.

vernement royal ». « Le Christ est désigné comme roi et l'Église du Christ comme royaume dans le chapitre XIII de saint Matthieu où le Seigneur appelle expressément l'Église royaume, le Fils de l'homme roi, la bonne semence les fils du royaume, la zizanie les fils d'iniquité, l'homme ennemi le diable, les moissonneurs les anges. Jésus ajoute qu'il enverra des anges pour enlever de son royaume tous les scandales : ces paroles ne peuvent pas s'entendre du royaume de la patrie céleste, où il ne pourra y avoir de scandale ; il faut donc les interpréter du royaume de l'Église militante, dont le Christ est roi », conformément aux prophéties. De l'Église qu'il fondait, le Christ a voulu être seul roi et seigneur tant qu'il fut avec elle par sa présence visible et corporelle ; il voulut qu'après son départ elle fût gouvernée par un seul vicaire : le pape a donc un « sacerdoce royal » en ce sens que le gouvernement sacerdotal de l'Église doit ressembler au gouvernement royal, où tout est ramené à l'unité[1]. « Nous voyons chaque jour parmi les choses humaines que si un empereur ou un roi doit s'en aller vers des régions lointaines, il se subordonne un vicaire pour gouverner l'empire, et il ordonne qu'on lui obéisse comme à lui-même »[2].

Tous ces textes font percevoir quel fut le premier résultat de la réaction provoquée par la tendance démocratique dont les conciles avaient fourni l'occasion : on prit une conscience plus vive de l'unité surnaturelle de l'Église, unité dont la garantie est dans la primauté de juridiction du pape sur tous les ministres et les membres de l'Église. On fut ainsi amené à renforcer la centralisation du pouvoir dans l'Église, au risque de l'exagérer[3].

II. L'Église et le pouvoir temporel

1. *Devoirs des princes.* — Mais le schisme et la crise conciliaire ne posaient pas seulement la question des prérogatives papales à l'intérieur de la hiérarchie de l'Église. Des problèmes surgissaient aussi concernant les rapports de l'Église avec les princes temporels. Il importait de rendre à l'Église l'union. Pour en trouver et en appliquer les moyens, l'Église devait être entièrement libre à l'égard des rois ; mais ceux-ci devaient aider l'Église de tout leur pouvoir. La première condition de cette aide efficace était la concorde qu'ils devaient s'efforcer de maintenir entre eux[4].

(1) *Tractatus de ecclesia*, ms. B. N. 1439, f. 144v-145v.

(2) *Impugnatio cathedrae sedis romanae ecclesiae in concilio Constantiensi eiusdemque defensio* (1417), éd. H. Finke, *Forschungen und Quellen zùr Geschichte des Konstanzer Konzils*, Paderborn, 1889, 292.

(3) Cette tendance persistera après la crise conciliaire ; cf. par exemple Théodore de Lelli, dans son traité sur les rapports du primat romain et du cardinalat (1464), éd. J. B. Sägmüller, Rome, 1893, p. 43, 46 et *passim*.

(4) Gerson, discours en 1390, éd. Ellies du Pin, III, 988-994 ; cf. Valois, II, 394, n. 5.

Tous ont été institués par le Christ roi des rois. Aussi plus que jamais, quand on s'adresse à eux ou quand ils s'adressent les uns aux autres, est-ce pour évoquer la dignité royale du Christ : ainsi fait le roi de France écrivant au roi de Pologne[1] ; ainsi Nicolas de Clamanges écrivant au roi d'Angleterre pour lui dire : « Puisque les pouvoirs sacerdotal et royal dérivent du Christ prêtre et roi, le sacerdoce est royal et le règne est sacerdotal. Ces deux dignités doivent donc être unies dans le Christ par une fraternité d'origine et de charité, et elles doivent se servir l'une l'autre »[2]. Tous ceux qui sont revêtus de la magnificence royale ont le devoir de s'employer à « ce que l'épouse du Christ, l'Église qui est la mère de tous les rois, soit rendue à sa liberté d'autrefois »[3]. Dans le doute qui s'élève sur la légitimité du pape, les rois doivent, plutôt que résoudre la question — ce qui revient à l'Église elle-même — respecter le souverain pontife comme le Christ, roi et juge, a honoré les grands-prêtres jusqu'à sa mort, bien qu'ils ne l'eussent pas reconnu et honoré comme Dieu »[4]. Les faiblesses des hommes auxquels est confié le gouvernement de l'Église n'autorisent donc pas les princes à s'ingérer dans son gouvernement. « La cause efficiente de l'Église, explique Pierre Plaoul, est Jésus qui la sacra de son propre sang ; sa cause finale est le Saint-Esprit qui l'unit. Ceux qui divisent l'Église pèchent donc plus gravement que ceux qui crucifient le Christ :

> Et ainsi, s'ils considerassent l'Eglise, comme elle est immense et précieuse, ils ne se arrestassent pas tant à la superficie d'icelle. Et puisque elle est donc aussi précieuse, qui en sera dit le Seigneur ? Jesus-Crist qui en est le chief : nul autre n'en est le Seigneur. C'est une Roine si conjointe à Jesus-Crist qu'elle n'a autre Seigneur ne époux. Dire doncques que l'homme humain soit Seigneur du corps mystique de cette Eglise, qui est si élevée, il ne se puet joindre, absit. Le pape peut errer, le pape peut pechier : l'Eglise est si pleine de charité, elle ne puet errer... Les ministres sont les serviteurs de Sion : le pape est seigneur des ministres et les puet corriger...[5]

Le devoir commun des rois, en vue de favoriser l'union à l'intérieur même de l'Église, est donc de mettre fin à toutes les rivalités qui peuvent les opposer entre eux et opposer certains d'entre eux à l'Église. On le rappelle aux principaux d'entre eux : au roi d'Angleterre[6], à l'empereur[7],

(1) Cité par Valois, II, 311, n. 3.

(2) *Epist.* 137, éd. Lyon, 1613, 348-350 ; de même, lettre au roi d'Aragon, éd. Du Boulay, *op. cit.*, IV, 719 ; de même, au sujet du roi d'Aragon, S. Vincent Ferrier, *Sermons catalans*, éd. Farges des *Œuvres*, Paris, 1909, I, p. 36.

(3) Lettre de l'Université de Paris aux souverains étrangers (1395), éd. Du Boulay, *op. cit.*, IV, 775.

(4) Mémoire anonyme adressé aux avignonnais en 1399 (cf. Valois, III, 195, n. 3, 332, n. 5), éd. F. Ehrle, dans *Archiv für Literatur-und Kirchengeschichte*, VII, 89.

(5) Ed. Bourgeois du Chastenet, Preuves, p. 186.

(6) Honoré Bonet, O. S. B., *Somnium super materia schismatis* (1394), ms. B. N. lat. 14643, f. 277 ; cf. Valois, I, 197, n. 1, II, 321, n. 1.

(7) Lettre d'un anonyme à Sigismond pendant le concile de Constance, éd. H. Von der Hardt, *Magnum oecumenicum Constantiense concilium*, Francfort et Leipzig, 1697, I, 804.

au roi de France[1]. Le Christ, roi des rois, est le principe du triple pouvoir que le roi possède : sur lui-même d'abord, c'est là sa royauté personnelle ; sur son royaume ensuite, c'est là sa royauté temporelle ; enfin par rapport à l'Église qu'il doit aider : c'est là sa royauté spirituelle[2]. « Penses-tu que tu es un roi puissant? demande Conrad Gelnhausen au roi de France en terminant son *Epistola concordiae* (1380). Pense que celui par qui règnent les rois est plus puissant que toi : il dépose les orgueilleux et exalte les humbles. Penses-tu que tu es un grand roi? Pense que celui que tous les rois de la terre adoreront est plus grand que toi. Penses-tu que de nombreux princes te sont soumis? Pense qu'il est le roi des rois et le seigneur des seigneurs ». Le parallèle se poursuit sur ce ton pour amener cette conclusion : si le roi de France aide l'Église à retrouver l'unité et à se réformer, le roi des cieux aidera le roi de France à être à son service un chevalier courageux[3].

Ces conseils d'ordre général doivent entrer en application dans tous les cas où s'en présente l'occasion. S'agit-il de l'élection de Clément VII? Le roi de Navarre reconnaît celui-ci « au nom de tout son peuple dont il devra rendre compte au roi de tous les rois »[4]. S'agit-il de la soustraction d'obédience, au cas où elle serait décidée par tous ceux auxquels il appartient? Le roi devrait punir ceux qui s'y opposeraient comme autant d'adversaires du roi suprême[5]. Quand Benoît XIII prisonnier réclame sa liberté, il déplore que tous ne prennent pas les moyens de restituer « la véritable unité à l'épouse du roi pacifique »[6].

Les appels à la concorde au service du Christ-Roi et de l'Église son épouse trouvent peu d'écho. Au contraire, à la faveur du trouble engendré par le schisme, se font jour des revendications peu propres à procurer la paix et l'unité. Ce sont d'abord les nationalismes qui s'affirment. Ceux-ci se manifestent surtout de la part des rois de France et des empereurs. En 1406, devant l'Université de Paris, Pierre d'Ailly reprend la thèse du droit divin du roi de France qui, en vertu de sa royauté sacrée, est indépendant de l'empereur :

> Sire je sai bien que vostre Seignourie n'est mie comme aux autres. L'Impereur tient son impérance du pape, mais votre royaume est par héritage. Je sai bien que vous n'occupez pas tant seulement le lieu de par homme, mais estes une personne moyenne

(1) Mémoire de l'Université de Toulouse en mars 1402, éd. Du Boulay, *op. cit.*, V, 24 ; cf. Valois, III, 261, n. 1.

(2) Discours de Gerson en 1390, éd. Ellies du Pin, III, 982.

(3) Mai 1380. Ed. Martène-Durand, *Thes. nov. anecd.*, II, 1225 ; cf. Valois, I, 224-225, 317, n. 1. Dans le même sens la bulle de Benoît XIII au roi de France en octobre 1394, éd. Martène, *Amplissima collectio*, VII, 486, et le traité anonyme sur le pouvoir du pape (1414) édité par H. Finke, *Forschungen*, p. 278.

(4) Ed. Du Boulay, *op. cit.*, IV, 649.

(5) Pierre Plaoul, discours au concile de Paris du 3 juin 1398, éd. Bourgeois du Chastenet, Preuves, p. 67 (cf. Valois, III, 154, n. 2).

(6) Lettre à l'archevêque d'Auch du 15 juin 1400, ms. B. N. lat. 1793, f. 193.

entre spirituelle et temporelle. Vous estes l'un *de regibus unctis, de quibus regibus unctis* j'en trouve trois qui ont esté annunchiés par homme, nacquis *ex mulieribus sterilibus*. Premierement l'en treuve que le roi Saul fut oint, *unctus*, par Samüël... Le Roy de tous les rois, Jesus-Crist, *fuit unctus* par Saint Jean Baptiste qui etc... *et ibi vox Patris audita est : Hic est filius meus dilectus* etc... Le tiers roy que trouve, Sire, c'est Clovis vostre predecesseur qui fut baptisé par Monseigneur Saint Remy, qui estoit fils *de matre sterili*, et ly apporta la onction l'Ange du ciel, et ensi vostre royaume n'est pas comme les autres. Il est hereditaire, ne le tenés d'aucun. Vous estes Impereur en vostre royaume, en terre vous ne connustes nul souverain *in temporalibus* [1].

Un peu plus tard, lorsque les délégués de l'Université de Paris arrivent au concile de Pise. l'archevêque de Gênes leur fait l'éloge de leur souverain en un discours où il applique au roi de France les titres mêmes que la Bible donne au Christ-Roi : « Nous avons appris le destin glorieux et saint de sa majesté royale. Ce roi, où puiserons-nous de quoi le louer dignement, sinon à la source divine des Écritures? C'est lui, en vérité, le roi bon, le roi excellent, le roi juste, le roi puissant, celui qui délivre Israël de tout mal. C'est lui le roi qui vient du ciel et qui brille plus que le soleil, c'est lui qui nous a tous illuminés... C'est lui qui à bon droit peut être appelé roi de gloire, roi des rois..., roi de l'Église, prêtre et roi et enfin, car ce titre est le plus agréable de tous, roi de la paix »[2]. Aussi le roi de France lui-même fait-il descendre son pouvoir directement du Christ-Roi : quand, par exemple, Charles VI condamne les erreurs de Jean Petit, en 1413, il en appelle au Christ-Roi, « de qui il tient sa puissance royale pour réprimer, non pour louer les malfaiteurs »[3].

On applique aussi à l'empereur les titres qui conviennent au Christ : « O roi des rois, écrit à Sigismond le concile de Constance, toi qui vraiment es appelé roi des rois et seigneur des seigneurs »[4]. Et l'un des orateurs du concile de Constance s'adresse à Sigismond en ces termes : « Votre puissance royale et impériale est sublime et élevée : la preuve en est que le roi suprême et céleste de tous les rois, Notre-Seigneur Jésus-Christ, a voulu être appelé seigneur quand il a dit à ses disciples : « Vous m'appelez maître et seigneur, et vous faites bien, car je le suis »[5].

2. *Pouvoir du pape.* — De telles prétentions ne manquent pas de provoquer, par réaction, les partisans de la théocratie pontificale à exposer leur thèse avec plus d'énergie encore que par le passé. Les uns reprennent occasionnellement les arguments traditionnels[6]. D'autres les développent

(1) Ed. Bourgeois du Chastenet, Preuves, p. 153 ; cf. *Valois*, III, 457, n. 4.

(2) Éd. Von der Hardt, *op. cit.*, II, 801.

(3) Ed. Du Boulay, *op. cit.*, V, 258, 260.

(4) Lettre d'un anonyme à l'empereur Sigismond, éd. Von der Hardt, *op. cit.*, I, 804, 805.

(5) Manfred de la Croix, discours à Sigismond (1415), éd. Von der Hardt, V, 112.

(6) Par ex. Robert Gervais, *Myrrha electa*, ms. B. N. lat. 1467, f. 56v ; Discours du doyen de Reims au concile de Constance le 7 décembre 1406, éd. Bourgeois du Chastenet, *op. cit.*, Preuves, p. 202.

et en font la matière de synthèses théologiques. C'est le cas, par exemple, de saint Jean de Capistran, O. F. M., dont la doctrine ne présente rien d'original. Après avoir établi longuement, à l'aide des prophéties de l'Ancien Testament et des textes évangéliques, que le Christ a eu le pouvoir royal et l'a exercé, il conclut que tous, prêtres et rois, doivent être soumis au pape, successeur de Pierre, « vicaire principal » du roi des rois et du pontife suprême. La donation de Constantin n'a fait que reconnaître le haut domaine du Christ et de son vicaire ; mais dès avant cette donation le pape avait droit à un royaume temporel, parce que le Christ, dont il est vicaire, est « de toute éternité, comme Dieu, roi des rois et seigneur des seigneurs. D'où il suit que tout royaume et tout empire appartiennent au Christ ». L'empire du Christ est donc antérieur non seulement à l'empire de Constantin, mais à la création du monde, et le droit du pape au pouvoir temporel précède le droit de tout empereur. De fait, l'Église a possédé des biens temporels du temps même où Judas « tenait les deniers ». Jean de Capistran ne distingue pas entre le droit de propriété et le pouvoir de domination. Le Christ, explique-t-il, a exercé les deux pouvoirs temporel et spirituel, pour bien montrer que l'un et l'autre procèdent de lui. Il les a répartis ensuite entre les princes et les pontifes. Cependant, bien que les deux pouvoirs soient distincts, l'empereur reste soumis au pape, qui confie l'exercice du pouvoir temporel à l'empereur et au roi[1]. Selon une manière humaine de parler, l'empereur pouvait, jusqu'à la venue du Christ, être appelé maître du monde ; mais depuis l'avènement du Christ, « tout droit à la domination est dévolu au Christ comme au véritable Homme-Dieu, et par conséquent au pape, son vicaire, qui, de la part du Christ, confère autorité à l'empereur »[2].

Pour fonder théologiquement la royauté humaine du Christ, Jean de Capistran se borne à dire, à l'occasion de quelques textes scripturaires, que le Christ vint comme roi « en tant qu'homme subsistant dans une personne divine »[3], et qu'il a eu ce pouvoir de domination « dès l'instant de sa conception, aussitôt que la Vierge eut répondu *Fiat* »[4]. Mais un autre théologien, Augustin de Favarone († 1443), tente, vers la même époque, d'élaborer une doctrine plus originale des rapports de la royauté du Christ avec l'union hypostatique[5]. Le Christ, dans son humanité, « prince des rois de la terre par puissance plénière, a reçu pouvoir non seulement sur

(1) *Tractatus de papae et concilii sive ecclesiae auctoritate*, 1 p., II, éd. Venise, 1580, *f.* 44ᵛ-92ᵛ, *passim*.

(2) *Ibid.*, *f.* 92ᵛ.

(3) *Ibid.*, *f.* 82ᵛ.

(4) *Ibid.*, f. 83. A noter que ce franciscain, comme tant d'autres, ne parle pas de la prédestination éternelle du Christ au sujet de la royauté du Christ.

(5) Dans ses traités *De Christo capite ecclesiae et eius inclito principatu* et *De principatu papae*, cités ici d'après les mss Rome, Angelica 367 et 417 ; cf. MANSI, XXX, 979-1034, et XXIX, 109.

l'homme, mais sur les anges ». Augustin de Favarone se pose trois questions : ce pouvoir de juridiction sur la terre et le ciel, c'est-à-dire sur les hommes et les anges, l'a-t-il de lui-même ou le reçoit-il par délégation du Père ? Peut-il le confier au pape pour qu'il soit son vicaire sur la terre et le ciel, c'est-à-dire par rapport aux anges et aux hommes ? Le pape est-il, par conséquent, prince des rois de la terre ? La première question est celle dont la solution, la plus originale, commande la réponse à donner aux deux autres. Plusieurs textes évangéliques semblent dire que le Christ a par délégation du Père sa puissance de domination sur les anges et les hommes. Mais, dans ce cas, n'est-il par un simple vicaire, au lieu d'être le premier prince ? Dans ce cas encore, le Père ne pourrait-il pas enlever sa puissance au Christ, qui pourrait ainsi se trouver soumis à un homme ou à un ange ? Le Christ est chef de l'Église en tant qu'homme, non en tant que Dieu ; or la qualité de chef inclut le principat et la puissance première sur les membres ; n'a-t-il donc pas cette puissance au seul titre de chef et non par délégation du Père ? Une distinction permet à Augustin de Favarone de proposer une solution intermédiaire : toute sa puissance, le Christ la tient du Père, mais il ne l'a cependant pas par délégation, il l'a par communication. Délégation entraîne substitution et dépendance ; or le Christ, selon sa divinité, ne reçoit rien en dépendance du Père. Et de même que le Christ a de son Père, mais non par délégation, la puissance qu'il a selon sa divinité, il a de la même façon la puissance qu'il a dans l'humanité qu'il a prise[1].

Augustin de Favarone justifie cette conclusion par un argument subtil :

« Advertendum ergo pro intellectu difficultatis quod tres sunt modi principales et gradus habendi aliquam potestatem ab altero, videlicet originaliter et principative — personaliter et suppositative — dependenter et substitutive.

« Nam aliter habet potestatem iurisdictionis Verbum a Patre ex aeterna generatione, et aliter habet eam humanitas Christi a Verbo ex hypostatica unione ; atque aliter habet eam papa a Christo homine ex temporali substitutione. Verbum enim habet potestatem a Patre communicatam sibi per actum generationis ; hic nulla est dependentia, nulla substitutio, nulla delegatio, sed paterna hereditas...

« Humanitas vero Christi habet potestatem universalis dominii a Verbo per actum hypostaticae unionis, et ideo hic etiam nulla est substitutio nec delegatio, etiamsi sit hic nonnulla dependentia, et quemadmodum, ratione unitatis essentiae, Verbum possidet potestatem quam habet a Patre paterno et hereditario iure, ita, ex unione personali humanitatis Christi ad eius divinitatem, ipsa natura humana in Christo potestatem iurisdictionis quam habet super omnes universaliter creaturas hereditat ipsam ratione personalitatis divinae. Unde Apostolus ubi supra loquens

(1) Mss 367, f. 219-222 ; 417, f. 20-21v.

de Christo secundum naturam humanam dicit ipsum prae Angelis nomen, id est rem nominis, hereditare iure filiationis : *Sedet*, inquit, *ad dexteram maiestatis in excelsis tanto melior angelis effectus quanto differentius prae illis nomen hereditavit. Cui enim dixit aliquando angelorum : Filius meus es tu, ego hodie genui te*[1] ? Et plura alia ad hoc idem.

« Papa vero potestatem iuridictionis quam habet a Christo homine longe inferiori modo ab utroque praedictorum modorum possidet ipsam, et ideo nedum dependenter, sed substitutive et per modum legationis, ut dicat cum Apostolo : *Legatione fungimur tanquam Deo exhortante per nos*[2] ».

Cette doctrine est ensuite expliquée au moyen de onze conclusions. Voici le résumé des dernières :

7ª. Natura humana, ex hypostatica unione quam habet cum Verbo, illud ius dominandi hereditat temporaliter quod hereditat Verbum ex aeterna generatione a Patre.

8ª. Humana natura in Christo ius dominandi quod habet aliter habet ipsum a Verbo cui personaliter est unita, et aliter habet ipsum a Patre cui non est unita personaliter ; et similiter nomen quod habet et quod ei donatum est, quo scil. filius Dei dicitur et dicitur Deus ; id est aliter habet ipsum a Verbo cui personaliter est unita et aliter ipsum habet a Patre ; ab utroque enim humanitas Christi habet utrumque, sed aliter ab uno quam ab alio.

9ª. Humana natura in Christo ius dominandi et nomen quod habet filii Dei, aliter ipsum habet a Spiritu Sancto, et a tota Trinitate, quam aliquo supradictorum modorum.

10ª. Christus secundum quod homo sive secundum humanitatem assumptam habet potestatem dimittendi peccata, ut illud quod Matth. 5 dixit : *Ut sciatis quia filius hominis potestatem habet dimittendi peccata*[3], verum sit nedum secundum quod Deus, verum etiam secundum quod homo.

11ª. Papa, propter potestatem iuridictionis quam habet in terra, est Vicarius Christi, non solum in quantum Deus, verum etiam in quantum homo ; sive non solum Verbi, sed etiam Vicarius hominis assumpti a Deo.

12ª. Si natura humana quae hypostatice unita est Verbo, dimitteretur ab eo, ut proprio supposito et creato suppositaretur, si in tali casu retineret potestatem dominii quam nunc habet, non tamen teneret eam eodem iure, sed per novam commissionem..., et ideo tunc talis homo diceretur vicarius Dei et non primus princeps simpliciter, sed dependens in suo principatu...[4].

(1) *Hebr.*, I, 3-5.
(2) Mss 367, f. 222-222ᵛ ; 417, f. 21ᵛ-22 ; cite *II Cor.*, V, 20.
(3) *Mat.*, IX, 6.
(4) Mss 367, f. 223-280 ; 417, f. 23-50ᵛ.

Arrivant aux deux autres questions principales qu'il avait énoncées d'abord, Augustin de Favarone enseigne que le Christ pouvait confier tout son pouvoir au pape, mais qu'il ne lui a confié, en fait, que son pouvoir sur la terre, et non sur le ciel : le pape a juridiction sur l'Église militante seule, à l'exclusion de l'Église triomphante. Limitée à ce domaine, la question est celle-ci : le pape, en vertu de la puissance de juridiction que le Christ lui a donnée, est-il prince des rois de la terre? Autrement dit, le pape, en vertu de la puissance qu'il a reçue du Christ, a-t-il juridiction au temporel de telle sorte que les princes et rois du monde soient sous la juridiction du pape même quant à leur dominium temporel[1] ? La conclusion, après un très long exposé, est celle-ci : « Il faut conclure évidemment que le pape, par le suprême pouvoir pontifical qu'il a reçu du Christ, est lui-même, véritablement, prince des rois de la terre »[2]. Cette conclusion d'Augustin de Favarone ne diffère pas de celle à laquelle arrivaient, depuis le XIII^e siècle, les partisans les plus ardents de la théocratie pontificale. Mais l'argumentation au moyen de laquelle il essayait de l'établir représentait, dans l'histoire de la spéculation christologique, une tentative neuve et vigoureuse.

Conclusions

Le grand schisme et ses suites avaient jeté beaucoup d'esprits dans l'inquiétude. On comprend que plusieurs penseurs chrétiens se soient laissé aller à soutenir, au sujet de la royauté du Christ, des positions extrêmes, impossibles à concilier entre elles et avec la tradition authentique de l'Église. D'autres penseurs, pourtant, ou les mêmes parfois, quand ils parlaient d'autre chose que des malheurs de l'Église et de leurs remèdes, ont gardé à l'idée de la royauté du Christ sa valeur proprement religieuse : ils la mettaient en relation avec la rédemption, avec la lutte du chrétien contre le prince de ce monde[3]. Ils en tiraient des conséquences dans le domaine de la spiritualité : bien que roi du ciel et de la terre, le Christ n'a pas craint de se manifester aux rois de la terre sous des apparences très humbles : par là il enseignait aux hommes à adorer sa majesté dans sa pauvreté même et à ne pas rechercher la richesse[4].

D'excellents théologiens surent, par delà les polémiques du XIV^e siècle entre les partisans de Louis de Bavière et ceux de Jean XXII, retrouver

(1) Mss 367, *f.* 281 ; 417, *f.* 50^v.

(2) Mss 367, *f.* 364^v, 417, *f.* 152.

(3) Par ex. Gerson, *Trilogium astrologiae theologizatae*, proem., éd. Ellies du Pin, I, 189 ; Pseudo-Gerson, *Compendium theologiae de septem sacramentis*, De sacramento confirmationis, *ibid.*, I, 267 ; *De septem petitionibus*, 2^a petitio, *ibid.*, 305.

(4) Par ex. Gérard de Zutphen († 1398), *Meditationes de vita Iesu Christi*, ms. B. N. lat. 2986, *f.* 49^v-50.

les distinctions si sûres et si précises qu'avait préparées Jean de Paris. Gerson, persuadé que le pape ne possède pas, au temporel, juridiction universelle, souhaite que le concile réduise le pouvoir du pape, en ce domaine, aux justes limites que le Christ-Roi a voulues pour Lui[1] ; sa conviction sera un jour admise par tous, même si le moyen qu'il préconise pour la faire triompher reste empreint de conciliarisme. Pierre d'Ailly résout dans le même sens que lui la question du pouvoir temporel du Christ-Roi et de son vicaire. Il reconnaît que le Christ a eu la royauté dès sa conception. Il ne dit pas qu'il ne l'a pas exercée : il concède qu'il en a fait usage, bien que rarement[2]. Ni l'Écriture, ni la tradition n'enseignent cependant que le Christ et les Apôtres se soient comportés habituellement en rois temporels. Le Christ avait une royauté spirituelle, sacerdotale : il ne pouvait avoir de royauté purement humaine, laquelle est nécessairement corruptible et ne peut convenir à l'Homme-Dieu[3].

En somme, à travers les circonstances douloureuses que traversait l'Église, et sans doute grâce à elles, l'idée de la royauté du Christ retrouvait une signification proche de celle qu'autorisaient ses racines bibliques et traditionnelles. Elle exprimait une réalité d'ordre essentiellement religieux. Par rapport à toutes les réalités de ce monde pécheur, le caractère transcendant de la personne et de la dignité du Christ, de l'unité et du gouvernement de son Église, était mis en valeur. Appliquée à l'Église, considérée comme société spirituelle, la notion de royauté permettait d'exprimer cette foi en l'unité que la division faisait davantage désirer. Gerson résumerait en une formule dense et précise la conviction qui se faisait jour en de nombreux écrits, malgré les exagérations de quelques-uns de leurs auteurs : « D'une manière surnaturelle et sans intermédiaire, l'état papal a été institué par le Christ comme ayant un primat monarchique et royal sur la hiérarchie ecclésiatique ; et en vertu de cet état unique et suprême, l'Église militante est une sous la domination du Christ[4] ».

Dom Jean Leclercq.
O. S. B.

(1) *De modo uniendi ac reformandi ecclesiam in concilio ; De pontificis romani auctoritate et potestate*, éd. Ellies du Pin, II, 168.
(2) *Quaestio de legitimo dominio*, éd. Ellies du Pin des *Œuvres* de Gerson, I, 642.
(3) *Quaestio utrum Petri ecclesia rege gubernetur, ibid.*, 675-679.
(4) *De statibus ecclesiasticis*, éd. Ellies du Pin, II, 529.

AVERROÈS A-T-IL CITÉ LE TALMUD ?

Dans son récent livre, *L'Être et l'Essence* (Paris, J. Vrin, 1948), M. Ét. Gilson en vient à parler de la critique portée par Averroès contre la méthode, fâcheuse au sens du philosophe musulman, des Ach'arites qui font un sujet de spéculation théologique de certains graves problèmes de philosophie qu'il est prudent de dissimuler au vulgaire. « Usant, dit M. Gilson (p. 63), contre les Ach'arites d'un argument *ad hominem*, Averroès leur rappelle à ce propos un texte du Talmud qui invite le théologien à la sobriété dans les recherches de ce genre ». Et il cite en note un passage de la version latine de la *Destructio Destructionum* (*Aristotelis Stagiritae Opera...*, éd. de Venise 1558, vol. IX, f. 43 v.), où la phrase qui nous intéresse se présente ainsi : « ... quod vero est ex Lege, est jussus ut removeatur a speculationibus, quas Lex tacuit, et ideo dicitur in *Talmud:* De eo, quod concessum est tibi, inquire, et non debes incumbere rebus occultis... ».

Dans une recherche de philosophie pure, M. Gilson n'avait pas à s'inquiéter des voies qu'un texte du Talmud a empruntées pour venir s'étaler dans un ouvrage du Musulman Ibn Rochd. Mais l'éminent historien de la philosophie du moyen âge nous pardonnera d'apporter sur ce point un éclaircissement qui se trouvera être, par la force des choses, une rectification.

Si nous nous reportons à l'original arabe du morceau reproduit par M. Gilson (p. 396, lig. 1-397, lig. 3 de l'édition du P. M. Bouyges, *Averroès, Tahâfot at-Tahâfot*, *Bibliotheca Arabica Scholasticorum*, Série Arabe, t. III, Beyrouth, 1930), nous y trouvons, certes, très exactement, la polémique anti-ach'arite du Commentateur, et cela seul a de l'importance pour l'analyse philosophique qui a appelé la citation du texte[1]. En fait d'auto-

(1) La confrontation avec le texte arabe oblige néanmoins à faire une autre menue remarque sur l'interprétation du texte latin. Celui-ci commence : « Et debes scire quod innovatio, quam Lex declaravit de hoc mundo, est ejusdem speciei cum innovatione quae apparet hic » ; M. Gilson met ici entre crochets [chez Avicenne]. Cette interprétation est impossible ; l'original porte *al-moshâhad hunâ* (calqué dans les deux versions hébraïques dont nous parlerons à l'instant) ; cela peut seulement signifier : « tu dois savoir que la création *(hudûth-innovatio)* que la Loi affirme à propos de ce monde est de la même espèce que celle qu'on constate [par expérience sensible] ici-

rités, ce n'est point cependant le Talmud qui est invoqué dans le texte arabe, mais bien deux versets du Coran et des traditions du Prophète, qui vont d'ailleurs, au point de vue doctrinal, dans le même sens que le Talmud.

En fait, la substitution, dans notre passage, du Talmud au Coran et au *hadîth* n'a rien de mystérieux.

Comme l'indique déjà la table des matières de l'édition latine de 1552, la version de la *Destructio Destr.* qu'on y lit est du médecin juif Calo Calonymus, et elle a été faite sur une traduction hébraïque de l'original arabe.

Que trouvons-nous dans la traduction hébraïque au passage qui nous intéresse ?

Pour répondre à cette question de façon tout à fait précise, il eût été nécessaire de disposer de tous les manuscrits hébreux de la *Destructio Destructionum;* nous n'en avons vu que les deux conservés dans le fonds hébreu de la B. N. de Paris, dont la comparaison va, nous allons le voir, résoudre le problème de la citation du Talmud chez Averroès, mais en soulève un autre dont nous ne pouvons pas nous dispenser de dire quelques mots.

La version hébraïque du *Tahâfot at-Tahâfot* qu'on trouve le plus fréquemment dans les manuscrits est celle d'un certain Calonymus b. David b. Todros dont Steinschneider a donné une notice très substantielle dans *Hebräische Übersetzungen des Mittelalters*, pp. 332 et suiv.[1] ; il en existe une autre anonyme, décrite par le même savant d'après un manuscrit de Leyde. Les deux manuscrits de la B. N. sont cotés 910 (recueil où notre texte est le troisième) et 956 (où il est également le troisième). Le catalogue (p. 158), décrit le premier comme contenant la version de Calonymus ben David, source de la version latine, mais sans la préface par laquelle elle débute ordinairement. Dans ce manuscrit, le texte correspondant au passage que nous étudions est *strictement conforme à l'arabe*, avec ses citations du Coran et du *hadîth*. Seulement, nous n'avons point là la version de Calonymus, mais très exactement celle que Steinschneider a trouvée à Leyde. Par une de ces légèretés qui lui sont coutumières, H. Zotenberg, rédacteur du catalogue hébreu de Paris[2], n'a pas utilisé ici

bas ». *Al-moshâhad* se réfère, sans aucun doute, à *shâhid*, terme qui désigne dans le langage technique l'ensemble des choses concrètes, accessibles *hic et nunc* (de là *hunâhic*) à l'expérience sensible, et opposé à *ghâ'ib*, « ce qui est caché », soit parce qu'inaccessible présentement aux sens, soit parce qu'appartenant encore à l'avenir.

(1) Cf. aussi la *Notice* de l'éd. Bouyges (pp. XXI-XXIII) où l'essentiel de l'exposé de Steinschneider se trouve résumé.

(2) Qu'il soit dit à l'excuse de cet orientaliste d'ailleurs érudit et méritant en d'autres domaines qu'il a exécuté ce travail en service commandé, sans posséder une connaissance suffisante de l'hébreu rabbinique. Mais il était *fonctionnaire* de la B. N. et nul n'ignore qu'en vertu d'une tradition (qui a la vie dure) la fonction crée la compétence.

le catalogue de Leyde, procuré par Steinschneider en 1858, plusieurs années avant que le bibliothécaire parisien fût chargé de coordonner les notices laissées inachevées par Munk, Derenbourg et Franck. Cette erreur aura pour conséquence que Steinschneider, qui ne connaissait pas les deux manuscrits de Paris par autopsie, inclura l'un et l'autre dans la liste des exemplaires de la version de Calonymus, dressée dans *HÜb*, p. 332, alors que seul le ms. 956 devrait y figurer.

Or, au passage qui nous a arrêté, nous trouvons dans ce dernier tout autre chose qu'une transposition littérale de l'original arabe.

Après le début du passage (dans le latin « Et debes... et in tempore ») que tous les témoins rendent exactement de la même manière, nous y lisons une insertion étrangère à l'original. En voici le calque aussi fidèle que possible :

« Le traducteur dit : en [lire *bezeh* pour *shezeh*] cet endroit le mécréant Ibn Rochd allègue des paroles dites par ce fou de prophète dans le Coran au sujet de l'« innovation » qu'on peut plausiblement expliquer comme indiquant l'existence d'un temps antérieur à la création et la préexistence de certaines choses d'cù furent créés le ciel et la terre[1]. Je n'ai pas voulu les traduire, et toi [lecteur] n'as pas non plus à laisser troubler ton esprit à cause d'elles. Il n'est pas étonnant qu'ils [tiennent de tels propos], mais ce qui étonne, c'est que certains de nos sages se soient troublés à cause de cela, comme le mentionne Maïmonide dans le chapitre II du *Guide*[2] et il nous a avertis de ne pas prendre en considération les paroles de qui que ce soit à propos de pareils sujets et il nous a informés que le fondement de toute la Loi est que Dieu a conféré l'existence au monde à partir du néant, sans commencement temporel ».

Là-dessus vient l'original du texte, cité par M. Gilson, depuis « Quomodo autem » jusqu'à la fin.

Le juif Calo Calonymus qui a rendu en latin la version hébraïque de son coreligionnaire s'est donc simplement borné à supprimer la digression polémique de son original[3], soit pour des raisons d'opportunité, soit parce qu'il a estimé qu'elle était sans intérêt pour le public en vue duquel il a travaillé.

Pour finir, il ne reste plus qu'à identifier la citation du Talmud qui nous

(1) En effet, Averroès cite *Coran*, XXI, 31 : « Est-ce que ceux qui ont été incroyants, n'ont-ils pas vu que les cieux et la terre étaient fermes et nous les rompîmes ? » et XLI, 10 : « Ensuite, Il s'est dressé vers le ciel et celui-ci était fumée ». Il faut naturellement laisser au traducteur la responsabilité des conclusions qu'il prétend dégager de ces textes peu limpides.

(2) Telle qu'elle est là, cette référence est sûrement altérée ; le texte de Maïmonide en question est dans le *Guide*, II[e] partie, chap. 13, première opinion.

(3) Encore peut-on se demander si cette intercalation figure dans tous les manuscrits. Le P. Bouyges, qui s'est servi d'un manuscrit d'Oxford de la version de Calonymus b. David (cf. *Notice*, p. XXI-XXII), ne la mentionne point dans son exhaustif apparat *in loc.* où il signale pourtant des variantes se rapportant au passage.

a engagé dans cette enquête. Il s'agit d'un texte célèbre qui se trouve dans le Talmud de Babylonie, traité *Hagîga*, f. 13a où il s'agit effectivement de la défense de pousser trop loin les investigations métaphysiques. Son ultime lieu d'origine est cependant l'*Ecclésiastique* (la Sagesse de Jésus, fils de Sira, au nom de qui le Talmud le cite d'ailleurs), chap. III, vv. 20-21. En voici la traduction, d'après le texte hébreu, retrouvé il y a un demi-siècle[1] :

« Ce qui est trop merveilleux pour toi, ne le scrute pas,
Et ce qui t'est caché, ne le recherche pas ?
Examine *seulement* ce sur quoi tu as reçu pouvoir
Et ne t'occupe pas des choses mystérieuses. »

Georges VAJDA.

(1) Voir ISRAËL LÉVI, *L'Ecclésiastique... texte original hébreu* (deuxième partie), Bibliothèque de l'École des Hautes Études, X, 2, Paris, 1901, p. 7, avec la note critique *ad locum*. — Il n'est peut-être pas sans intérêt de rappeler que le même texte (III, 22 dans la Vulgate : « Altiora te ne quaesieris et profunda consiliorum eius ne inuestigaueris ») est allégué par Fulbert de Chartres dans sa mise en garde contre l'usage excessif de la dialectique (*Ep.* 5, citée par M. GRABMANN, *Die Gesch. d. Schol. Meth.*, I, 216, n. 1).

INDEX DES NOMS DE PERSONNES

Les chiffres en romain renvoient au corps du texte ; l'italique, aux notes. Lorsqu'un même nom est cité dans le corps du texte et en note, seule la référence en romain est donnée.

A

Aaron B. Elie : 138.
'Abbâd B. Solaymân : 150, 171, 177.
Abbon de Fleury : *246*.
Abraham Bar Hiyya : 93, *120*, *133*, *158*, *170*, 172, 179.
Abraham Ibn Da'ôûd : 162, 181.
Abraham Ibn Ezra : 94, *97*, *120*, 139, 142, *167*.
Abû Hayyân At-Tawhîdî : *98*, *100*, *107*, *128*, 129, *161*, 168.
Abû 'l-Hodhayl Al-'Allâf : 117, 150, 174.
Abû Hosayn Aç Çâlihî : 151.
Abû Ridah : *228*.
Abû Solaymân As-Sijistânî : 111.
Adalard de Bath : 224, 225, 246, 247.
Adam de Buckfield : 233.
Ahwad Al-Zamân Abu'l Barakt Al-Baghadi : *46*.
Alain de Lille : 232.
Albert d'Autriche : *251*, *254*.
Albert le Grand (Saint) : 229, 230, 237.
Alcan (F.) : *201*.
Alexandre V : 250.
Alexandre d'Aphrodise : 96.
Alexandre Neckham : 232.
Alfred de Sareshel : 233.
'Alî B. Rabban At-Tabarî : 110, 111.
Alkindi (Yakoub) : 228, 233, 236, 238.
Alverny (M.-Th. d') : *99*, *161*.
Anawati (M.-M.) : *133*, *238*.
André le Chapelain : 226.
Anselme (Saint) : 42, *81*, 232.
Antisthène : *118*.
Apollophane : *196*.
Aptowitzer (V.) : *177*.
Apulée : 223, 224, *235*, 247.
Aristote (ou le Philosophe) : 10, 14, 21, 24, *25*, 28, *46*, 47-49, 54, 55, 57-59, *60*, *61*, 62, 63, *64*, 65, 66, *68*, 70, 73-75, 85, 86, *87*, 91, 96-99, *103*, 104, 107, 108, 110, *111*, 114, 116, *117*, 119, *120*, 128-130, *132*, *136*, *137*, 140, 180, 185, 224, 225, *228*, 232, 233, 235, 240, *241*, *242*, 243-247, 253, 254, 267.
Aristote (Pseudo-) : 223, 224, 229, 230.
Asclépius : 223, 235.
Ash'Arî (Al-) : 117, *135*, 150, *154*, 166, 171, 174-176.
Asîn Palacios (M.) : *97*, *170*, *244*.
Augustin (Saint) : *12*, 17-19, 23, 39, 42, *61*, 62, *81*, 87, 233, *237*, *239*.
Augustin de Favarone : 261, 262, 264.
Avempace (Ibn Badja) : *244*.
Avendauth (Ibn Daoud) : 224, 245.
Averroès (ou le Commentateur) : 10, 51, *55*, 56, 75-77, *86*, 225, 233, 267-269.
Avicenne : 17, 28, 93, *97-99*, *100*, *102*, 107, 108, 111, 114-116, 118-120, *129*, 131, *132*, 136, 144, *161*, 164, 180, 181, 224, 233, 235, *243*, 245, *267*.

B

Bachelard : *52*.
Balič (Ch.) : *232*, 234.
Baeumker (Cl.) : *98*, 109, 141, *230*, 231, *233*, 234, *235*, 239.
Bahya : 93, *97*, *98*, 111, *128*, *130*, *132*, 134, 139, *141*, 142, 143, 151, 160, 161, 165, 167, 169, 171, 172, 179, 181.
Bakr : 175, 177.
Bardenhewer (O.) : *111*, *147*.
Bardésane (voir Dayçân).
Batalyawsî (Al-) : *97*, 170, 171.

Baudry (Léon) : *75*.
Bellaguet (R.) : *252*.
Benoît XIII : 249, 250, 254, 259.
Bérardi de Tagliacozzo (Jean) : *251*, *254*.
Berger (A.) : *206*.
Bernard de Rouzergue : 253.
Bettan (I.) : 170.
Bidez (J.) : 202, *203*.
Birkenmajer : *228*.
Bliemetzrieder (F.) : 246, 247.
Boèce : 229, 233.
Boèce (Pseudo-) : 232.
Boèce de Dacie : *244*.
Boer (M. Tj. de) : *161*, *162*.
Bonaventure (Saint) : 23, 68, *69*, 226, 245.
Bonet (Honoré) : *251*, *258*.
Boniface IX : 249.
Borgnet : *229*, *230*.
Bouché-Leclercq (A.) : *114*.
Boulay (C. E. du) : *253*, *254*, *258-260*.
Bourgeois du Chastenet : *252*, *258*, *259*, 260.
Bouyges (M.) : 267, *268*, *269*.
Boyancé (P.) : *111*.
Bradwardine (Thomas) : *47*, *49*, 51, 52, 67, 80-82, *84-86*, 91.
Branco d'Alexandrie (J. H.) : 235.
Bréhier (Émile) : *96*, *102*, *107*, 110, *145*, *203*, *205*, 211.
Brockelmann (C.) : *97*, *106*, *120*, *128*.
Brown (E.) : *251*, *252*.
Brüll (N.) : *100*, *101*.
Bruns (I.) : 96.
Burbach (M.) : *243*.
Buridan (Jean) : *45*.
Burleigh (Walter) : 51, *70*, 75, *76*, *77-79*, 80, 82, *86*.

C

Calo Calonymus : 268, 269.
Calonymus B. David B. Todros : 268, 269.
Calvin : 81.
Cantor (M.) : *80*.
Carame (N.) : 107.
Carra de Vaux (B.) : *131*.
Carteron (H.) : *96*, *98*.
Castelli (D.) : *124*.
Chaignet (E.) : *121*.
Charles VI : *252*, 260.
Chatelain (E.) : *48*, *50*, *86*, 225.
Chenu (M. D.) : 236, *237*.
Cicéron : 240.
Clarke : *47*.
Clément VII : 249, 259.
Clovis : 260.
Constantin : 261.
Copernic : *195*.
Cousin (Victor) : *204*, *206*.
Coussemaker (E. de) : 223.
Creizenach (M.) : *142*.
Ctésiphon : *186*.
Cumont (Franz) : 203, 227.

D

Damascius : *205*, *206*, *208*, *210*.
David : 255.
David B. Marwân Al-Moqammeç : 130, 151, *179*, 181.
Davidson (I.) : *142*.
Dayçân : 143.
Déchanet (dom) : *237*.
Delorme (F.) : *245*.
Démocrite : 46, *202*.
Démophile : *186*, 188, 216.
Denifle (H.) : *48*, *50*, *86*, 225, *239*.
Denomy (A. J.) : *226*.
Denys l'Aréopagite (Pseudo-) : 183-192, *193*, 196-199, *200*, 201, *205*, *206*, 207-209, *210*, 211-216, 218-220, *221*, 222, 233, 236, 237, 240.
Derenbourg (J.) : 269.
Descartes (R.) : *49*.
Desrousseaux : *202*.
Diehl (E.) : *202*.
Diès (Aug.) : *201*.
Dieterici (F.) : *97*.
Digby : *230*, 234, 239.
Dirâr B. 'Amr : 150.
Doctor (M.) : 94.
Dodds (E. R.) : 160, *204-207*, *210*, *211*.
Dominique (Saint) : 8.
Dondaine (A.) : *235*.
Dornseiff (Fr.) : *114*.
Douais (Mgr.) : *227*.
Duhem (Pierre) : 45, 46, 48, 49, *50*, 51, 67, *68*, *69*, *75*, *77*, *79*, *80*, *110*, *111*, *195*, *228*.
Dûnash B. Tâmîm : 100, 101, 112.
Duns Scot : 9-43, *81*, 237.
Du Pin (Ellies) : *251*, *253*, *254*, *256*, *257*, *259*, *264*, *265*.
Dupuy (Claude) : 223.
Durand : *259*.

E

Eckhart (Maitre) : 230, 237, *239*, *245*.
Éfros (I.) : *99*, *100*.
Ehrle (F.) : *258*.
Empédocle (Pseudo-) : 158.
Eschine : *186*.
Eschyle : *185*, *215*.
Étienne (Saint) : *245*.
Étienne Tempier : *46*, 47, *48*, 49-52, *59*, 70, 71, 74, 75, *77*, 85, 86, 245, 247.
Euclide : 232.
Eugène IV : 250, *251*, *253*, *255*.

F

Fakhr Ad-Dîn Ar-Râzî : *120*.
Fârâbî (Al-) : 93, *97*, 107, 108, 111, 129, 131, *133*, 162, 180, 240-242, 244.
Farges : *258*.
Festugière (A. J.) : *96*, *114*, 160, 179.
Finke (H.) : *251*, *254*, *257*, *259*.
Franck (Ad.) : 269.
François d'Assise (Saint) : 245.
François de Mayronnes : *32*.
Fried (S.) : *126*.
Friedlaender (M.) : *97*.
Fulbert de Chartres : *270*.

G

Galien : 117, *120*, 125, *143*.
Galilée : *67*, 229.
Gandillac (M. de) : *162*, *213*, *239*.
Garcia (M. F.) : *9*.
Gardet (L.) : *116*, *133*, 144, *238*.
Gauthier (R. A.) : 244.
Gelnhausen (C.) : 259.
Gérard de Crémone : 223, 232.
Gérard de Zutphen : *264*.
Gerson (Jean) : *251*, 252, *253*, 254, *256*, *257*, *259*, *264*, 265.
Gerson (Pseudo-) : *264*.
Gervais (Robert) : *254*. *260*.
Geyer (B.) : *75*.
Ghazâlî (Al-; ou Algazel) : *77*, *97*, *114*, 130, *170*, 233.
Ghellinck (J. de) : *232*.
Gilbert de la Porrée : 231.
Gilles de Rome : 225, 236, 238.
Gilson (Étienne) : 8, 45, *46*, 47, *50*, *52*, *67*, *80*, 106, *120*, 225, 267, 269.
Ginzberg (Louis) : *243*.
Godefroid de Fontaines : 226.
Goichon (M. A.) : *97*, *99*, *100*, *111*, 114, 115, 118, 119, *135*, 144, *154*, *161*, *162*, 164.
Goldziher (I.) : *96*, *102*, *111*, *130-132*, *144*, *152*, 158, 164, 170, *179*.
Golenitscheff-Koutouzoff (E.) : *251*.
Grabmann (Mgr M.) : 5, 7, 225, *235*, *244*, 245, *270*.
Grégoire IX : *245*.
Grégoire XII : 249, 250, 252.
Grunebaum (G. E. von) : *117*, 243, *244*.
Grünfeld (A.) : 152.
Guillaume d'Alnwick : 237.
Guillaume d'Auvergne : *80*.
Guillaume de Longueil : 253.
Guillaume de Nottingham : 237.
Guillaume d'Ockham : 50, *75*, 235, *238*.
Guillaume de Saint-Thiérry : *237*.
Guillaume de Ware : 237.
Gundissalinus : 224, 233, 235.
Guttmann (Jak.) : *121*.
Guttmann (Jul.) : 117.

H

Hachem (H.) : *130*, *170*.
Hahn (S.) : *80*.
Halberstam (S. Z.) : *179*.
Hamelin (O.) : *107*.
Hamelin (O.) : *107*.
Hansen : *227*.
Hardt (H. von der) : *258*, *260*.
Harkavy (A.) : *177*.
Haskins (Ch. H.) : 246.
Hauréau (B.) : 7, *232*.
Heindl (J.) : 5.
Heinemann (I.) : *165*, 170.
Henri de Gand : *48*, *50*, 51-53, *54*, *55*, *59*, 60, 61, *63*, *64*, 66, *68*, *70*, 73, 75, *85*.
Hermès Trismégiste : 224, 230-235, *239*.
Hermetis Trismegisti De Castigatione Animae Libellus : 111.
Corpus Hermeticum : *96*, *179*.
Hérodote : *185*, *215*.
Hertling (von) : *230*.
Herz von Bexhing (Narcisse) : *253*.
Heschel (A.) : *96*.
Hiérothée : 208.
Hipparque : *67*.
Hirschfeld (H.) : *96*.
Hocédez (Ed.) : *46*, *67*, *68*, *69*.
Hoffmans : *226*.
Holkott (Robert) : 51.
Hopfner (Th.) : *202*.
Horovitz (S.) : 94, *96*, *98*, *99*, *102*, *112*,

114, 116, 118, 121, 122, *126*, *127*, *130*, *134*, *146*, *148*, *159*, *168*, *171*.
Horten (M.) : *99*, *107*, *108*, *111*.
Hugues de Saint-Victor : 233.
Hunt (R. W.) : *232*.

I

Ibn Abî 'l-Hadîd : 134.
Ibn Abî 'Oçaybi'a : *111*.
Ibn Badja (Avempace) : *244*.
Ibn Daoud (Avendauth) : 224, 245.
Ibn Falaqera : 241.
Ibn Gabirol : 94, *98*, 102, 106-112, 120-121, 124, 129-131, 142, 143, 158, 161, 164, *171*, 180.
Ibn Hazm : *117*.
Ibn Kollâb : 151.
Ibn Masarra : 158, 180.
Ibn Al-Qiftî : *117*.
Ibn Rochd (v. Averroès) : 267, 269.
Ibn Sînâ (v. Avicenne).
Immisch (O.) : *185*.
Innocent III : 245.
Innocent VII : 249.
Irénée (Saint) : *201*.
'Isâ B. Ishâq ibn Zor'a : *128*.
Isaac Israéli : *96*, 125, *129*, *161*.
Isaïe : *200*.

J

Jacob : 253.
Jaeger (W.) : 170.
Ja'far B. Harb : *117*.
Jahm B. Cafwân : 174.
Jamblique : 202-204, *205*, 207-209, *210*, 211.
Jammy : *229*, *230*.
Jean (Saint) : *61*, 62, 87.
Jean-Baptiste (Saint) : 260.
Jean XXII : 230, 264.
Jean XXIII : 250.
Jean de Bassols : 46, 51.
Jean de Capistran (Saint) : *254*, 261.
Jean Courtecuisse : *251*, 255, 256.
Jean Damascène : *19*, *237*.
Jean de Paris : 250, 265.
Jean Philopon : 49, *67*, 116.
Jean de Polémar : *255*.
Jean de Raguse : 256.
Jean Scot Érigène : 233, 236, 237.
Jean de Ségovie : *253*.
Jellinek (A.) : 94.
Jérémie : 255.
Jérôme de Montefortino : *24*.
Jésus-Christ : *200*, 214, *231*, 249-265.
Jésus B. Sira : 270.
Joachim de Flore : 231.
Job : *61*, 63, *65*, 66.
Jobbâ'î (Al-) : 151, 166.
Joseph ibn Çaddîq : 93-181.
Josué B. Juda : *138*, 139.
Juda (le Prince) : 176.
Juda B. Barzillaï : *179*.
Juda Halévi : 94, *102*, 139, *141*, 151, 154, *159*, 160, 162, 167.
Juda ibn Tibbon : *98*, 142, *171*.
Judas : 261.
Jules d'Albi : *245*.
Julien l'Apostat (Pseudo-) : *255*.
Julien de Saint-Ange (cardinal) : *251*.

K

Kaufmann (D.) : 93, 94, *111*, *134-136*, 141, *143*, *149*, *151*, *152*, *159*, 164, *169*, *171*.
Keicher (O.) : *238*.
Kildwarby (Robert) : 236.
Klein (M.) : *138*.
Klein (W. C.) : *176*.
Koch (H.) : *184*.
Koch (J.) : *225*, *238*.
Kraus (P.) : *111*, *117*, *122*, *141*, *156*, *169*.
Krochmal (N.) : *139*.
Kroll : *204*.

L

Lacombe (Mgr G.) : *228*, *233*.
Laistner (L. W.) : *227*.
Landauer (S.) : *102*, *120*.
Lascar (André) : *252*.
Lemaître (Abbé) : 69.
Léonard de Vinci : *45*, *48-50*, *67*, *68*, *75*, *77*, *80*.
Lévi (Israël) : *270*.
Liber de Causis : 144, 147, *161*, 163, *168*.
Livre de l'Âme : *96*, 111, 117, *131*, *133*, *144*, *168*.
Livre de la Création (Séfer Yeçira) : 100, 112, 113, *114*.
Longpré (Éphrem) : *235*, *237*, *245*.
Lossky (V.) : *193*, *195*.
Lottin (dom O.) : *225*.
Louis de Bavière : 264.
Lulle (Raymond) : 237, 238.

M

Macray (G. D.) : *234*.
Madkour (I.) : *97*, *107*, *121*, *131*, *132*, *135*, *243*.

Mahnke (D.) : 231, *232*.
Maïmonide (Moïse) : *12*, *112*, *114*, 117, 137-140, 160, 172, 181, 236, 238, 269.
Malebranche : *90*.
Malter (H.) : *122*.
Mandonnet (P.) : *48*, 225, *230*, 238.
Manfred de la Croix : *260*.
Mansi : *251-254*, 261.
Mansion (A.) : *110*.
Marie (Sainte Vierge) : 251, 253, 261.
Marrou (H. I.) : *226*.
Martène : *259*.
Martin V : 250.
Martin (R. J.) : *232*.
Maslama Al-Majrîṭî : *106*, *109*, *114*, *129*.
Massignon (L.) : *100*, *135*, *149*, *154*.
Matthieu (Saint) : 257, 263.
Mehren (A. F.) : *129*.
Menahem B. Sârôûq : *132*.
Mercure : 232.
Michalsky (K.) : *75*.
Michel Pelagalli di Polo : *251*.
Michel Scot : *80*.
Migne : *183*, *186*, *189*, *193*, *196*.
Millas Vallicrosa (J. M.) : *246*.
Mohammed (Mahomet, le Prophète) : 131, *244*, 268.
Moïse : 11, 19, *200*.
Moïse ibn Ezra : *142*, *180*.
Monfrin (J.) : *235*.
Mourad (Y.) : *98*.
Muckle (J. T.) : *96*.
Müller : *247*.
Müller (I.) : *120*.
Munck (S.) : *77*, *110*, 137, 161, 269.

N

Nardi (B.) : *244*.
Nazzâm (An-) : 102, 151.
Némésius : *114*, *121*.
Newton : *47*, *80*, *90*.
Nicolas d'Amiens : 232.
Nicolas de Clamanges : 258.
Nicolas de Cues : *239*.
Nicomaque : *244*.
Nider (Jean) : *253*.
Nifo : *244*.
Nissim de Kairouan : 177.
Nock (A. D.) : *96*.

O

Oresme (Nicolas) : 52.

P

Palacky : *255*.
Pascal (Blaise) : 231.
Paschini (Pio) : *250*.
Paul (Saint ou l'Apôtre) : *193*, 208, 262, 263.
Paulus (Jean) : *53*.
Pecham (Jean) : 52, *81*, *237*.
Pélage : *80*, *82*.
Pelzer (Mgr A.) : *235*, *236*, *238*.
Philippe de Mézières : 251.
Philon : 47, *112*, 161, *170*, 183, 201.
Piana (C.) : *235*, *237*.
Picard (Jean) : *252*.
Pierre (Saint) : 254-256, 261, *265*.
Pierre d'Ailly : *251*, 259, 265.
Pierre d'Ailly (Pseudo-) : *251*.
Pierre aux Bœufs : *252*.
Pierre Damiani (Saint) : 49.
Pierre Lombard : 23, 69.
Pierre du Mont : *254-256*.
Pierre de Muris : 252.
Pierre de Versailles : *256*.
Pines (S.) : *46*, *135*.
Pinsson (F.) : 251.
Pistelli : *202*.
Plaoul (Pierre) : 258.
Platon : 110, *114*, 118, 119, 121, 129-131, 133, *136*, *145*, *146*, 167, 168, 170, 171, *185*, *188*, *191*, *195*, 199, 201, *202*, *212*, 213, 220-223, *235*, 240, *241*, *243*, 247.
Plotin : *96*, 102, 107, 110, 111, 115, 116, 119, 122-125, 143, 145, 146, 161, 163, 164, *168*, *196*, 202-204, *205*, 208, *210*.
Pontanus (Louis) : *253*.
Porphyre : 118, *125*, *202*.
Poznański (S.) : *177*.
Praechter (M.) : 202.
Proclus : 147, 158, *162*, *202*, *203*, 204, *205*, *206*, 207-209, *210*, *211*, 213, 232.
Protagoras : 191.
Ptolémée : 47.
Puech (H. Ch.) : *201*.
Pythagore : *202*.

Q

Qirqisânî : *134*.
Quillard (P.) : *202*.

R

Rache (C.) : *202*.
Rasâ'il Ikhwân aç-Cafâ' : 97, 98, *102*, *108*, *109*, 111, 114, *116*, *117*, *120*, 123, 128, 129, 131, 141, 147, *162*, *171*, 180.

Rashdall (H.) : *75*.
Rémy (Saint) : 260.
Renan (Ernest) : 225.
Richard de Londres : 235.
Richard de Middleton : *46*, *48*, *49*, *51*, 67-71, *72*, 73-75, *86*.
Riedl (J. O.) : *225*, *238*.
Ritter (H.) : *106*, *117*.
Rivaud (A.) : *191*, *195*.
Robert de Courson : 244.
Robert Grosseteste : 52, *81*.
Robert de Sicile : 235.
Robin (L.) : *119*, *129*.
Rohde (E.) : 223.
Rosenthal (F.) : 241.
Rosin (D.) : *96*.
Ruelle (C. E.) : *205*.
Rüsche (Fr.) : *121*.

S

Saadia : 93, *99*, 100, 102, 111, 117, 118, *132*, 134, 139, *141*, 143, 145, 148, 151, 157, 165, 167, 172, 174, 176, 179, 181.
Sabbataï Donnolo : 124.
Sägmüller (J. B.) : *257*.
Sagnard (F.) : *201*.
Salman (H. D.) : 240, 241.
Samuel : 260.
Sandûbî (H.) : *98*.
Sarton : *228*.
Saül : 260.
Savile (Henri) : *80*.
Schard : *252*.
Schedler (M.) : *129*.
Schirmann (H.) : *94*, *97*.
Scholem (G.) : *148*.
Schreiner (M.) : 94, *117*, *138*, *139*.
Schum (W.) : *235*.
Sénèque : 224, 246.
Shahrastânî (Ash-) : *138*, *145*, 147, 154, 155, 162, *171*.
Sharp (D. E.) : *67*.
Sherîra : 177.
Siddîqî (A. Z.) : *111*.
Siger de Brabant : *48*, *225*, 226, *244*.
Sigismond (Empereur) : *251*, *252*, *258*, 260.
Simplicius : 111.
Socrate : 162, 223.
Sophocle : *185*.
Souilhé (J.) : *136*, *201*.
Steinschneider (M.) : *94*, *96*, *107*, *114*, *119*, *129*, *159*, *228*, 240, 268, 269.
Stigler (J.) : 5.
Strauss (L.) : *241*, *243*.
Suarez (F.) : *77*.

T

Talmud : 270.
Tannery (P.) : *227*.
Teubner : *202*.
Théodore de Lelli : *257*.
Théologie d'Aristote : 98, 115, 122-125, *129*, *144*, 145, 147, *164*, 168.
Théry (G.) : *237*.
Thierry de Chartres : 231.
Thomas d'Aquin (Saint) : 5, 9, *12*, 18, 23, *24*, 26, *28*, 29, 34, *37*, 42, *43*, 68, *69*, *225*, *228*, 254, 255.
Thomas Gallus (Abbé de Verceil) : *236*.
Thomas d'York : *235*.
Thomson (J. W.) : *246*.
Thorndike (L.) : 227, *228*, *230*.
Thucydide : *185*.
Tobie B. Moïse : *142*.
Torquemada (Jean de) : 255, *256*.
Torrensis (François) : *255*.
Tricot (J.) : *118*.
Tritton (A. S.) : *133*, *150*, *154*, *166*, *176*.
Tschackert (P.) : *251*.
Tudeschi (Nicolas) : *251*, *253*.
Turrecremata : 254.

U

Ueberweg : *75*.
Ulrich de Strasbourg : 237.
Urbain VI : 249.

V

Vacherot (E.) : *147*, *158*.
Vajda (G.) : *93*, *241*.
Valaresso (Fantinus) : 255.
Valois (Noël) : 249, *251-259*.
Van den Bergh (S.) : *96*.
Van den Daele (A.) : *188*, *210*.
Van Steenberghen (Mgr) : 225, *244*.
Van de Vyver (A.) : *246*.
Ventura (M.) : *111*, *117*, *141*, *145*, *151*, *174*, 176, *179*.
Verbeke (G.) : *121*.
Vicaire (Gabriel) : 231, 232.
Vincent Ferrier (Saint) : *258*.
Vivès : *19*, *228*.
Vrin (J.) : *32*, 267.

W

Wallis (John) : *80*.
Walzer (R.) : 241.

Ward (Seth) : *80.*
Welborn (M. C.) : *246.*
Wensinck (A. J.) : *154, 166.*
Werner (K.) : *80.*
Wingate (S. D.) : *235.*
Wittmann (M.) : *107, 108.*
Wolfson (H. A.) : *46, 96, 99, 100,* 106, 108, *111, 112, 141, 144, 149, 161, 162, 164, 170.*
Wright (Th.) : *232.*

X

Xénophane : 162.
Xénophon : *185, 215.*

Y

Yahuda (A. S.) : *97.*
Yoûsof Al-Baçîr : *134,* 138, 139, *142, 143,* 147, 148, 149, 151, 152, 166, 174, 175, 189.

Z

Zabarella (François) : *252.*
Zangwill (I.) : *142.*
Zeller (E.) : *102,* 161, 202.
Zotenberg (H.) : 268.

MANUSCRITS CITÉS

Bruges, Bibliothèque de la ville, n° 424 : p. 240.
Erfurt, Amplon. 4°, 151 : 235.
— Amplon. 8°, 7 : *235*.
Florence, Nazion. Conv. suppr. A. 6. 437 : 234.
— — — G. 4. 854 : *237*.
Laon, Biblioth. mun., n° 412 : *231*, 233, 238, 239.
Leipzig, Biblioth. Univ. n° 1442 : *234*.
Londres, British Mus., Royal 7 F. I : *232*.
— — — 9 E. XIV : *232*.
Oxford, Bodléienne Digby 67 : *230*, 234, 239.
— — Wood empt. 13 : *232*.
Paris, Bibliothèque nationale, lat. 478 : *228*, *229*.
— — — 2186 : *228*.
— — — 6286 : 223-248.
— — — 6319 : *230*, 231, 233, *234*, 238, 239.
— — arabe 1331 : *114*.
— — hébreu 670 : 134, 143, 147, 149, 151, 152, 167, 175, 177.
— — — 910 : 268, 269.
— — — 956 : 268, 269.
Rome, Bibliothèque Vaticane, lat. 3010 : *230*, 235.
— — — 3060 : *230*, *231*, 235.
— — — 3075 : 235.
— — — 4301 : *235*.
— — — 6771 : *235*.
Zagreb, Bibliothèque métropolitaine M R 97 : *232*, 234.

TABLE DES MATIÈRES

In memoriam : Mgr Martin Grabmann (Étienne Gilson)..... 5-8

Étienne Gilson. Simplicité divine et attributs divins selon Duns Scot..... 9-43

Alexandre Koyré. Le vide et l'espace infini au XIV^e siècle..... 45-91

Georges Vajda. La Philosophie et la Théologie de Joseph Ibn Çaddiq..... 93-181

René Roques. La notion de Hiérarchie selon le Pseudo-Denys.. 183-222

Marie-Thérèse d'Alverny. Un témoin muet des luttes doctrinales du XIII^e siècle..... 223-248

Dom Jean Leclercq O. S. B. L'idée de la Royauté du Christ pendant le Grand Schisme et la crise conciliaire..... 249-265

Georges Vajda. Averroès a-t-il cité le Talmud ?..... 267-270

Index des noms de personnes..... 271-277

Table des manuscrits cités..... 279

Table des matières..... 281

IMPRIMERIE A. BONTEMPS, LIMOGES

DÉPOT LÉGAL : 1er TRIMESTRE 1950.

LIBRAIRIE J. VRIN, 6, PLACE DE LA SORBONNE, PARIS (Ve)

BIBLIOTHÈQUE THOMISTE

Directeur: M.-D. CHENU, O. P.

VOLUMES PARUS :

I.	P. Mandonnet, O. P. et J. Destrez. *Bibliographie thomiste*	Épuisé
II.	J.-B. Kors, O. P. *La Justice primitive et le Péché originel d'après saint Thomas.*	Épuisé
III.	*Mélanges thomistes* (publiés par les Dominicains de la province de France à l'occasion du VIe centenaire de la canonisation de Saint-Thomas d'Aquin)..	450 fr.
IV.	B. Kruitwagen O. F. M. S. *Thomæ de Aquino Summa Opusculorum, anno circiter 1485 typis edita*	240 fr.
V.	P. Glorieux. *La Littérature quodlibétique, de 1260 à 1320*	750 fr.
VI.	G. Théry, O. P. *Autour du décret de 1210: I. David de Dinant*	300 fr.
VII.	G. Théry, O. P. *Autour du décret de 1210 : II. Alexandre d'Aphrodise*	240 fr.
VIII.	M.-D. Roland-Gosselin, O. P. *Le « De ente et essentia » de saint Thomas d'Aquin*	360 fr.
IX.	P. Glorieux. *Les premières polémiques thomistes : I Le Correctorium Corruptorii « Quare »*	750 fr.
X.	J. Pétonelle, O. P. *L'attrition d'après le Concile de Trente et d'après saint Thomas d'Aquin*	300 fr.
XII.	Jeanne Daguillon. *Ulrich de Strasbourg, O. P. La « Summa de Bono». Livre I.*	340 fr.
XI.	G. Lacombe. *Prepositini Cancellarii Parisiensis opera omnia : 1. Etude critique sur la vie et les œuvres de Prévostin*	340 fr
XIII et XIV.	Mélanges Mandonnet. *Etudes d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Age.* 2 vol.	1.500 fr.
	Chaque vol.	750 fr.
XV.	Penido (M. T. L.). *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*	Épuisé
XVI.	Cath. Capelle. *Autour du décret de 1210. III. Amaury de Bène. Essai sur son panthéisme formel*	240 fr.
XVII.	Roland-Gosselin. *Essai d'une étude critique de la connaissance.* Introduction et première partie	300 fr.
XVIII.	Jean Destrez. *Etudes critiques sur les œuvres de saint Thomas d'Aquin, d'après la tradition manuscrite.* T. I.	360 fr.
XIX.	J. Rivière. *Le dogme de la Rédemption au début du moyen âge*	750 fr.
XX.	R. De Vaux. *Notes et textes sur l'Avicennisme latin aux confins des XIIe et XIIIe siècles*	300 fr.
XXI.	P. Glorieux. *La littérature quodlibétique,* II	750 fr.
XXII.	G. Rabeau. *Species, Verbum. L'activité intellectuelle élémentaire selon saint Thomas d'Aquin*	300 fr.
XXIII.	L.-B. Geiger. *La participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin..*	Épuisé
XXIV.	Chanoine Léon Mahieu. *Dominique de Flandre (XVe siècle), sa métaphysique*	450 fr.
XXV.	H. Dondaine. *L'Attrition suffisante,* 1944	150 fr.
XXVI.	Spicq (Le P.). *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge,* 1944.	750 fr.
XXVII.	H.-M. Manteau-Bonamy, O. P. *Maternité divine et incarnation.* Étude historique et doctrinale de saint Thomas à nos jours. 1949	750 fr.

INSTITUT INTERNATIONAL DE COLLABORATION PHILOSOPHIQUE

BIBLIOGRAPHIE DE LA PHILOSOPHIE

1re	Année 1937, 2 fascicules vendus non séparément	1.500 fr.
2e	— 1938, 2 fascicules vendus non séparément	1.500 fr.
3e	— 1939, 1 fascicule seulement de paru	750 fr.
4e	— 1946, 2 fascicules vendus séparément, chaque fascicule	1.200 fr.
5e	— 1947, 2 fascicules vendus séparément, chaque fascicule	1.200 fr.
6e	— 1948, 2 fascicules	sous presse

ARCHIVES D'HISTOIRE DOCTRINALE ET LITTÉRAIRE DU MOYEN AGE

Dirigées par MM. Et. GILSON, G. THERY et A. COMBES

Tome XVI : Années 1947-1948, Paris, 1948, un vol. (25×17) de 346 pp. **1.200 fr.**

ÉTUDES LITTÉRAIRES ET DOCTRINALES

R. SILVAIN. La tradition des Sentences d'Anselme de Laon. — **A.-M. GOICHON.** Une logique à l'époque médiévale. La logique d'Avicenne. — **M. Th. D'ALVERNY.** Deux traductions latines du Coran au Moyen Age. — **D. H. SALMAN.** Jean de la Rochelle et l'Averroïsme latin. — **J. ISAAC.** Le Quodlibet 9 est bien de Saint Thomas. L'article sur l'infini en acte est à lui seul probant. — **R.-A. GAUTHIER.** Trois Commentaires « averroïstes » sur l'Ethique à Nicomaque.

Nouveautés ou réimpressions : 1949

Mgr BRESSOLLES. — **Doctrine et action politique d'Agobard : I. Saint Agobard Evêque de Lyon (760-840).** Un volume (25×17) de 136 pp. 450 fr.

BONNEFOY (Jean-François), O. F. M. — **Le Mystère de Marie selon le Protévangile et l'Apocalypse.** Un volume (23×14) de 192 pp. ..... 540 fr.

BOUTROUX (Emile). — **De l'Idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines.** Réimp. Un volume (23×14) de 144 pp. ... 300 fr.

CHESTOV (Léon). — **L'Idée de Bien chez Tolstoï et Nietsche.** Philosophie et Prédication. Traduit du russe par T. Rageot-Chestov et G. Bataille. Un volume (19×12) de 256 pp. ..... 360 fr.

CHATEAU (Jean). — **Psychologie et Métaphysique.** Classe de Sciences Expérimentales. Un volume (23×14) de 352 pp. ..... 750 fr.

DEVAUX (Philippe). — **De Thales à Bergson.** Introduction historique à la philosophie. Un volume (25×17) de 440 pp. ..... 1.500 fr.

ETUDES MARIALES. — **Assomption de Marie.** I. Un volume (25×17) de 150 pp. ..... 350 fr.

GILSON (Etienne) de l'Académie Française. — **Christianisme et philosophie.** Un volume (19×12) de 172 pp. ..... 210 fr.

GOUHIER (Henri), Professeur à la Sorbonne. — **Descartes : « Essais ».** Un volume (19×13) de 304 pp. Deuxième édition. ..... 510 fr.

GURVITCH (Georges), Professeur à la Sorbonne. — **Les Tendances actuelles de la Philosophie allemande : E. Husserl, M. Scheler, E. Lask, M. Heidegger.** Un volume (25×17) de 236 pp. .....

LEVINAS (Emmanuel). — **En découvrant l'existence : Avec Husserl et Heidegger.** Un volume (23×14) de 112 pp. ..... 300 fr.

MICHAUD (E.). — **Essai sur l'organisation de la connaissance entre 10 et 14 ans.** Un volume (25×17) de 266 pp. ..... 360 fr.

VAYSSAC (Suzanne). — **Sagesse orientale et science occidentale.** Présentation de l'auteur par Alain. Un volume (19×12) de 176 pp. ..... 240 fr.

WAHL (Jean), Professeur à la Sorbonne. — **Etudes Kierkegaardiennes.** Deuxième édition. Un volume (23×14) de 648 pp. ..... 960 fr.

GTU Library
3 2400 00253 8217

DATE DUE

Temporarily circulated from
Pacific School of Religion

GAYLORD PRINTED IN U.S.A.

Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge.
v.17
1949
CBPaG

v.17
1949
35795

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709